Meleklerle birlikte iniş

İslami şeytan kovma ve psikiyatri: bir film monografisi

Christian Suhr

Manchester Üniversitesi Yayınları

Her yağmur damlasıyla birlikte, onu Tanrı'nın emrettiği yere bırakana kadar aşağıya inen bir melek vardır.

El-Taberi'nin rivayet ettiği, Hakam ibn Utaybe ve Hasan el-Basri'nin rivayet ettiği hadis

İçindekiler

Film sahnelerinin listesi

Rakamlar listesi

Seri editörlerinin önsözü

Kitap ve film rehberi

Çeviri, transkripsiyon ve bilgilendirilmiş onam hakkında not

Teşekkürler

1. Batı'da Görünmezlik ve İslami Şifa

2. Cin musallatını nasıl ciddiye almalısınız?

YouTube'da 3 cin kovma videosu

4. Nasıl hasta olunur?

5. Fedakarlık yoluyla iyileşme

6 *Ruqya* , psikotrop ilaçlar ve montaj

7 Burada iyileşme yok

Referanslar

İndeks

Film sahnelerinin listesi

Meleklerle İniş , etnografik belgesel, 75 dk.

Christian Suhr tarafından çekilmiş ve kurgulanmıştır, Persona Film, 2013.

Bu kitabı okuyanlar, *"Meleklerle İniş" filmini* www.descendingwithangels.com adresinden ruqya şifresiyle izleyebilirler .

Filmi halka açık veya sınıf kullanımı için satın almak için Belgesel Eğitim Kaynakları ile iletişime geçin: Telefon: (617) 926-0491 | orders@der.org | www.der.org .

1 Geceleyin yağan yağmur, Aarhus Vest, camide namaz (*kıyam-ı gecel*).

2 Şeyh Ebu Bilal'in cin kovması, Ebu Ömer'in dairesi: 2:59.

3 Nur Aziz'in kıldığı öğle namazı (*ṣalāt al-ẓuhr) ve ardından sihir ve psikiyatriyle ilgili sorunlarını açıklaması: 11:38.*

4 Aylık toplantı: Aziz, psikiyatristi Jørgen Aagaard ile hastalığını tartışıyor, Aarhus Üniversite Hastanesi, Risskov: 15:32.

5 Ebu Bilal, cinlerin musallat olup olmadığını anlamak için genç bir kadını inceliyor: 21:16.

6 Esther Isaksen, Jørgen Aagaard ve Christian Suhr film kayıtlarını izliyor ve tartışıyor, Aarhus Üniversite Hastanesi, Risskov: 29:21.

7 Genç Müslümanlar, 'İnsanın içinde 7000 yıllık cin' başlıklı bir YouTube videosunu izliyor ve tartışıyor, Brabrand: 32:59.

8 Haftalık görüşme: Aziz, Aarhus Üniversitesi Hastanesi, Risskov'da hemşiresi Esther ile rahatsızlığı ve psikotrop ilaçların etkileri hakkında konuşuyor: 40:52.

9 Ebu Bilal ve Hristiyan film kayıtlarını izliyor: Ebu Bilal hastalık ve psikotrop ilaçlar hakkındaki görüşlerini açıklıyor: 44:59.

10 Brabrand'daki Eşitlik ve Kardeşlik Derneği camisinde Kur'an'la şifa üzerine verilen konferans: 48:04.

11 Esther ve Christian, Ebu Ömer'in şeytan kovma ayinini ve cinlerin neden konuşmadığını tartışıyorlar: 51:25.

12 Ebu Bilal, Ebu Beşir, Ümmü Ömer ve Ebu Ömer, Ebu Ömer'in cinlerinin kovulmasını değerlendirir ve Ebu Bilal ek okuma yapar: 53:57.

13 Esther ve Christian, şeytan çıkarma ve psikiyatrinin olası tehlikeleri hakkında konuşuyorlar. Esther, iyileşmede özenin gerekliliğini savunuyor: 1:03:27.

14 Aylık toplantı: Jørgen, Esther ve Birte Gam, Aziz'e ilaç tedavisine devam etmesinin gerekliliğini açıklıyor ve Aziz'in dini uygulamalarının iyileştirici etkisini de kabul ediyorlar: 1:05:32.

15 Ramazan ayında akşam namazı (*ṣalāt al-tarāwīḥ*): 1:13:38.

Rakamlar listesi

3.1 7. Sahneden bir kare

3.2 7. Sahneden bir kare

4.1 5. Sahneden bir kare

4.2 5. Sahneden bir kare

4.3 4. Sahneden bir kare

4.4 3. Sahneden bir kare

6.1 2. Sahneden bir kare

6.2 8. Sahneden bir kare

6.3 8. Sahneden bir kare

6.4 2. Sahneden bir kare

7.1 14. Sahneden bir kare

7.2 13. Sahneden bir kare

7.3 12. Sahneden bir kare

7.4 2. Sahneden bir kare

Seri editörlerinin önsözü

ANTROPOLOJİ , Yaratıcı Uygulama ve Etnografi , dijital beşeri bilimler ve sosyal bilimlerin çeşitli alanlarından yazarlar ve uygulayıcılar için, sosyal, kültürel ve politik yaşamın etnografik anlayışlarını oluşturmak üzere görsel, akustik ve metinsel medyanın sunduğu hızla gelişen fırsatları keşfetmek için bir forum sağlar. Film, fotoğraf, duyusal ve akustik etnografi, etnomüzikoloji, grafik antropoloji, dijital medya ve diğer yaratıcı temsil biçimleri de dahil olmak üzere, görsel antropolojinin hem yerleşik hem de deneysel alanlarını ele alır. Seri, etnografik araştırmalarda görsel-işitsel medyanın olanaklarını ve kısıtlamalarını teorik ve pratik olarak sorgulayan ve aynı zamanda kültürel, politik ve tarihsel bağlamların eleştirel bir analizini sunan çalışmaları içerir.

Dünyanın önde gelen etnografik film yapımcılarından ve sinema yazarlarından David MacDougall'ın yeni ve önemli bir deneme derlemesi olan *"The Looking Machine" ile seriye başlamaktan büyük mutluluk duyduk. Bunu, Christian Suhr'un "Descending with Angels" adlı kitabıyla takip etmekten de aynı derecede memnuniyet duyuyoruz* . Bu kitap, Suhr'un İslam şeytan çıkarma ve psikiyatri üzerine yaptığı araştırmanın bir parçası olarak çektiği, aynı adı taşıyan ve ödüllü, uzun metrajlı etnografik filmin ortaya koyduğu birçok farklı konuyu derinlemesine ele alıyor. Filmi metinle birleştiren " *Descending with Angels"* , bu seriyi farklı medyanın daha kapsamlı ve bütüncül etnografik anlatılar üretmek için nasıl birleştirilebileceğini keşfetmek için kullanma ilgimizi doğrudan ele alıyor.

Görsel antropoloji ve film alanlarındaki kıdemli isimlerin diğer çalışmaları da şu anda yapım aşamasındadır. Ayrıca, İngilizce konuşulan dünya dışından gelenler de dahil olmak üzere, çok çeşitli geçmişlere sahip yeni yazarlardan da başvurular bekliyoruz. Çağdaş etnografik temsil alanındaki

bu kolektif maceraya katkıda bulunmak isteyen yazarlardan haber almayı dört gözle bekliyoruz.

Paul Henley ve Andrew Irving

Granada Görsel Antropoloji Merkezi, Manchester Üniversitesi

Kitap ve film rehberi

Bu kitap, Danimarka'daki İslami şeytan çıkarma ve psikiyatri üzerine yaptığım araştırmanın bir parçası olarak üretilen uzun metrajlı bir etnografik filmi içermektedir. Film, Kur'an'a dayalı şifacılar, Müslüman hastalar ve psikiyatristler arasındaki etkileşimlerin somut örnekleri aracılığıyla okuyucuyu cin çarpması ve psikoz dinamikleriyle tanıştırıyor. Film sahneleri, kitabın bölümlerinde analiz edip tartıştığım sorular için katalizör görevi görüyor. Ayrıca film, kendi başına bir analiz biçimi sunarak, hem hastalar hem de şifacılar arasında duygusal ve varoluşsal ikilemlere dair içgörüler sağlıyor; bu da yazılı analizi tamamlıyor ve okuyucuyu kitabın sonuçlarının ötesinde düşünmeye davet ediyor. Cin çarpması ve psikoz, esasen görünmez acı biçimlerini tanımlayan kavramlardır. Kitap ve film birlikte, metin ile film materyalini yan yana getirmenin olanaklarını araştırıyor; bu da, birleştiğinde, bilimsel analizde görünmez olan için bir alan yaratabilir. Kitabı okumadan önce filmi izlemenizi tavsiye ederim (çevrimiçi erişim için bkz. sayfa viii). Ayrıca okuyucuyu, bölümler boyunca atıfta bulunulan bireysel sahneleri tekrar izlemeye davet ediyorum. Aşağıda, kitabın bölümlerinde ele alınan konulara ve argümanlara genel bir bakış sunuyorum ve bunların filmle birlikte nasıl okunabileceğini açıklıyorum.

Kitaba, görünmez olanın sosyal bilimlerde, İslam teolojisinde ve Batı medyasındaki kamuoyu tartışmalarında, İslam'ın aslında 'entegrasyon sorunlarının' altında yatan görünmez neden olup olmadığı sorusuna nasıl yaklaşıldığını özetleyerek başlıyorum. Batı'daki Müslümanların görünmezliği ve aşırı görünürlüğü üzerine yaptığım inceleme, görünmezliğin insan algısal eylemliliği hakkındaki teorilerle ilişkisine dair bir tartışmaya yol açıyor. Antropoloji ve psikiyatride etkili birçok çalışma insan eylemliliğini en iyi nasıl açıklayacağımızla ilgilenirken, hem psikiyatrik tedavilerin hem de İslami şifanın öncelikle insan eylemliliğini, Tanrı'nın görünmez şifasına veya

psikotropik ilaçlara erişmek için aşılması gereken bir engel olarak gösterdiğini öne sürüyorum. Son olarak, etnografik filme yaklaşımımı ve Danimarkalı Müslümanlar arasında görünmez olanı incelerken kendi algımı yerinden oynatmak için sinematik bakışı metodolojik ve analitik bir araç olarak nasıl uyguladığımı tartışıyorum.

İkinci bölüm, başkalarının bakış açılarını ciddiye almanın nasıl mümkün olabileceğine dair son dönem antropolojik tartışmaları ele alarak başlıyor, hatta bu durum zor olsa bile. Bunu yapmak, melekler, cinler, Tanrı, şizofreni, psikoz veya depresyon gibi görünmez varlıkların ve olguların varlığını kabul etmeyi gerektirir. Bu projeyle olan etkileşimim sırasında meydana gelen bir dizi kritik deneyimi ve muhataplarla yaptığım görüşmeleri anlatıyorum. Bölümde ayrıca, Risskov'daki psikiyatri hastanesinde Nur Aziz ve hemşiresi Esther Isaksen (3, 8 ve 14. sahneler) ve bir cin ruhunu kovmaya çalışan Şeyh Ebu Bilal (2, 5, 9, 10 ve 12. sahneler) dahil olmak üzere filmdeki bazı kişileri tanıtıyorum. Ek olarak, son derece siyasallaşmış bir bağlamda uzun süreli antropolojik saha çalışması yürütmenin metodolojik ve kişisel ikilemlerini tartışıyorum.

Üçüncü bölümde, genç Müslümanların YouTube'da giderek artan cin kovma videolarını hem bir eğlence biçimi olarak hem de görünmez olanla yüzleşmede benlik farkındalığı ve etik bir duruş geliştirme yolu olarak nasıl kullandıklarına örnek teşkil eden 7. Sahneyi analiz ediyorum. Bu kovma videolarının nasıl şüphe ürettiğini ve şüphenin bu genç Müslümanların inanç uygulamalarının ayrılmaz bir parçası olduğunu açıklıyorum. Ayrıca, antropolojide imgelerin değeri hakkındaki tekrarlanan tartışmanın, bu Müslümanların görsel medyayı kullanma ve ona yanıt verme biçimlerini inceleyerek nasıl yeni cevaplar bulabileceğini araştırıyorum. Sonuç olarak, fotoğrafik imgenin görsel sunumunun, görünmez cinler tarafından ele geçirilmiş insanların bedenleriyle tuhaf bir benzerlik taşıdığına dikkat çekiyorum. Ele geçirilmiş beden gibi, gerçekliğin başarısız bir örneği veya

modeli olan imge, bazı şeyleri görünür kılarken, aynı zamanda görünmezlik duygusunu da güçlendirerek, görülemeyen, görsel olarak tasvir edilemeyen veya yazılı olarak temsil edilemeyen şeye işaret ediyor. Bu, imgelerin değerini algılanan gerçekliğe ne kadar uygun olduklarından değil, tasvir etmeyi amaçladıkları şeyi örneklemekte başarısız olmalarından alan olumsuz bir epistemolojiyi öne sürer.

4. Bölüm, saha çalışmam sırasında uzun bir dizi cin çıkarma işleminden geçerken tanıştığım Feisal'ın hikayesini tanıtarak, Müslüman hastalar, psikiyatristler ve Kur'an şifacıları arasındaki özel iyileştirici etkileşimlere daha da derinlemesine bir bakış sunuyor. Ayrıca, genç bir kadının cin çarpması teşhisi konulduğu 5. Sahneye ve genç kadının film kayıtlarını hemşire Esther Isaksen ve psikiyatrist Jørgen Aagaard ile birlikte tartıştığım 6. Sahneye yakından bakıyorum. İslamî cin çıkarma ayinlerinin ve psikiyatrik sağlık hizmetlerinin, görünür kılma ve görünmez kılma arasında – hastaların acılarına ve iyileşmeleri için olası yollara somut bir görsel biçim verme ile aynı anda diğer olası görselleştirmeleri devre dışı bırakma ve ortadan kaldırma arasında – nasıl bir salınım üzerine kurulu olduğunu analiz ediyorum. Hem psikiyatrik sağlık hizmetlerinde hem de İslamî cin çıkarma ayinlerinde ikonoklastik uygulamalar, iyileşmeye olan inanç ve inanca ulaşmak için şüphenin gerekliliği meselesiyle ilişkilidir. Hem psikiyatrik görüşmelerde hem de İslami şeytan kovma uygulamalarında, iyileştirici güce imanla teslim olmanın koşulu olarak şüphe uyandırma çabası gösterilir. Burada, yaygın olarak tartışılan 'hasta' kavramı kilit önem taşır. Önem. Psikiyatrideki son dönemdeki kullanıcı odaklı ve bütüncül yaklaşımların yanı sıra, iyileşmeyi insan öz yaratıcılığının bir sonucu olarak vurgulayan tıbbi antropolojideki bir dizi çalışmanın aksine, incelediğim tedavilerdeki mesele, özerklik kazanmanın nasıl sağlanacağı çerçevesinde ele alınmamıştı; bunun yerine, asıl kaygı 'nasıl hasta olunacağı'ydı; bu da iyileşme işini başka bir şeye bırakmak adına bireysel özerkliğin teslim edilmesini içeriyordu.

Beşinci bölüm, her iki tedavi sisteminde de hastalardan beklenen fedakarlıkları inceliyor. İbrahim'in oğlunun neredeyse kurban edilmesini bir iyileşme modeli olarak ele alarak, hastaların -inanç sıçramaları yoluyla- şifacı tarafından acılarının özü olarak algılanan kendi içlerindeki parçaları nasıl ortadan kaldırdıklarını inceliyorum: psikotik sanrılar, cinler veya İslam teolojisinde alt benlik olarak adlandırılan şeyin arzuları. Sonuç olarak, bu tür bir öz fedakarlığın hastaların tedavilerine boyun eğmelerini ve böylece iki iyileştirme sisteminin (biyomedikal ve Selefi yönelimli İslam yorumları) ima ettiği yapısal düzende ahlaki ve sağlıklı özneler olarak yeniden yerleşmelerini sağladığını savunuyorum. Bölüm, 4. Bölümde sunulan 5. ve 6. Sahnelerin analizini genişletmekle kalmıyor , aynı zamanda 3. ve 4. Sahnelerde görülen Aziz ile psikiyatristi arasındaki etkileşimi de inceliyor.

6. Bölüm, özverinin olasılığını kolaylaştırmak ve hemen görünenin sınırlarının ötesine geçmek için iyileştirici karşılaşmalarda uygulanan estetik biçimleri tanımlamaya devam eder. İyileştirici karşılaşmaları, öznenin çözülmesini hedefleyen ritüel olaylar olarak inceliyorum. Eisenstein, Vertov ve Deleuze'nin film teorisini ritüel ve dini sanatın kuramsallaştırılmasına uygulama girişimlerinden ilham alarak, Ebu Ömer'in (2. ve 12. Sahnelerde) şeytan kovma ayinini ve Aziz'in dadısı Ester tarafından (8. ve 14. Sahnelerde) tedavi edilmesini, yıkıcı bir kurgu yoluyla çözülmeye doğru ilerleyen ritüel bir diyalektik olarak analiz ediyorum. Sonuç olarak, belirli bir iyileşme biçimine boyun eğmenin, şifacıların, hastaların sınırlı ve kısmi bakış açılarının kendilerini tabi tutması gereken, her şeyi kapsayan bir bilgi ve tam görüş dünyası duygusunu uyandırma yeteneğiyle kolaylaştırıldığını belirtiyorum.

Kitabın son bölümü, önceki bölümlerin bulgularını özetliyor ve genel analizin, İslam ve psikiyatrik şifa uygulamalarında görünmez olanın rolünü ne ölçüde yeterince ele aldığını eleştirel bir şekilde tartışıyor. Eğer görünmez olan gerçekten görünmezse, hem Maurice Merleau-Ponty ve

Emmanuel Levinas gibi varoluşçu fenomenologların hem de İslam teolojisinin iddia ettiği gibi, İslam şeytan çıkarma uygulamaları ve Danimarka psikiyatrisi arasında gidip gelmemin, görünmez olanın rolünü sonlu veya kapsamlı bir şekilde ortaya koymada ve görselleştirmede başarılı olması sorunlu olurdu. Bu nedenle, kitabın son bölümünü, henüz keşfedilmemiş görünmezlik cepleri olarak kitabın analitik şemasına uymayı inatla reddeden tedavi yönlerine ayırdım.

Çeviri, transkripsiyon ve bilgilendirilmiş onam hakkında not

Bu araştırma ve film projesi için saha çalışması Danca, Arapça ve İngilizce karışımı bir dilde gerçekleştirildi. Aarhus camilerindeki vaazların ve dualarının çoğu klasik Arapça ile yapılırken, arada sırada Dancaya çeviriler de yapılıyordu. Ancak muhataplarım arasındaki konuşmaların çoğu Danca, İngilizce ve günlük Arapça (çoğunlukla Filistin ve Irak lehçeleri) karışımı bir dilde gerçekleşti. Çalıştığım kişilerin bazıları Arapçayı akıcı bir şekilde konuşurken, Afgan, Somalili ve Türk muhataplarımın çoğu ve bazı genç Araplar genellikle Danca konuşmayı tercih etti. Dil becerilerim, Arapça vaazların ve konuşmaların ana içeriğini anlamamı ve belirlememi sağladı, ancak ayrıntıların çoğunu daha sonra camilerdeki insanların yardımıyla tercüme ettirdim.

Bölümler boyunca ve filmde hem Danca hem de Arapça alıntıları İngilizceye çevirdim. Belirli kelimelerin anlamları farklı şekillerde yorumlanabildiğinde, parantez içinde orijinal ifadeleri ekledim. Ayrıca, *sihir* (büyü) veya *huşu* (tevazu) gibi birçok standart İslami selamlaşma, dua ve kavramı, farklı dilsel kayıtlar arasında sıklıkla belirsizleşen iletişim tarzını yansıtmak için Arapça olarak bıraktım.

Arapça kelime ve ifadelerin transliterasyonu için genellikle *Uluslararası Orta Doğu Çalışmaları Dergisi'nde belirtilen sistemi benimsedim* . Okuma kolaylığı için yer adları, özel isimler ve muhataplarımın isimleri için diyakritik işaretleri kaldırdım. Kur'an, hadis veya cin olarak adlandırılan görünmez ruhlar kategorisi gibi kelimeler için alışılmış İngilizce yazımlarını kullandım. *Cin* (çoğul), *cinnī* (tekil eril) ve *cinnīyya* (tekil dişil) arasında ayrım yapmak yerine, İngilizcede yaygın olduğu gibi cin kelimesini hem tekil hem de çoğul olarak kullandım (*Oxford İngilizce Sözlüğü* 2013). Kur'an

ayetleri için genellikle MAS Abdel Haleem'in (2005) çevirisini kullandım. Buna ek olarak, bazen camilerdeki muhataplarımın sağladığı belirli Kur'an kavramlarının çevirilerine ve yorumlarına da başvurdum. Filmin altyazılandırılmasında, izlemeyi kolaylaştırmak için birçok Kur'an ayeti ve İslami dua ciddi şekilde kısaltıldı ve özetlendi.

Kişilerin açıkça anonim kalmayı talep etmeleri veya belirli kişilerin kimliklerinin gizli tutulmasının gerekli olduğuna karar vermem durumunda, isimleri ve geçmişleri değiştirilmiştir. Filmde, kurgu ve görüntü çerçeveleme yoluyla bir dizi kişinin kimliğini gizledim. Filmde ve kitapta kendi isimleriyle yer alan kişilerin tümü, araştırma projesinin kapsamı ve amaçları hakkında bilgilendirilmiş ve açıkça onay vermişlerdir. Filmin birkaç ön gösterimi ve yazılı metin üzerine yapılan tartışmalardan sonra, kurguyu ve yazıyı filmde yer alan kişilerin isteklerine göre düzenledim.

Camilerde ve Danimarka psikiyatrisinde görüştüğüm kişilerin hepsinin bu araştırma projesine katılmak için kendi, bazen de çelişkili nedenleri vardı. Bazı hemşireler ve psikiyatristler, Müslüman hastaların tedavisi hakkında daha fazla bilgi edinme ihtiyacını dile getirdiler. Dahası, bazıları psikiyatrik görüşmelerin gerçekte nasıl gerçekleştiğini aydınlatmak ve göstermek istediklerini ifade ettiler. Benzer şekilde, camilerde birlikte çalıştığım kişiler arasında birçok kişi, Batı'da İslam hakkında kamuoyu tartışmalarına nadiren yansıyan dini uygulamalarının bir yönünü gösterme arzusunu dile getirdi. Bazıları, projenin İslam'ın gerçeğini veya gücünü vurgulayabileceği ve belki de bir tür *davet* (İslam'a davet) haline gelebileceği umuduyla projeye katıldı. Araştırma sürecini işbirlikçi bir proje olarak kurmak için tüm bu istek ve talepleri ciddiye almaya çalıştım. Bu nedenle, analizimin başlangıç noktası, görüştüğüm kişilerin kendi uygulamalarının yorumları ve çevirileridir. Yine de, kitabın ve filmin tüm görüştüğüm kişilerin hedeflerini yalnızca çok sınırlı bir ölçüde karşıladığının acı bir şekilde farkındayım. Kitap ve film, hastaların yaşadığı dini ve psikiyatrik tedavilerin adil bir şekilde aktarılması

için elimden gelenin en iyisini ortaya koymaktadır. Analizdeki kusurlar, önyargılar ve eksikliklerden doğacak her türlü sorumluluk tamamen bana aittir.

Teşekkürler

Bu kitap ve film, Brabrand'daki Eşitlik ve Kardeşlik Derneği, Aarhus Vest ve Aarhus Üniversitesi Hastanesi'ndeki Kültürlerarası Psikiyatri Güney Merkezi ve Ekibi'nin nazik izniyle mümkün olmuştur. Her şeyden önce, beni davet eden ve uyguladıkları şifa yöntemleri hakkındaki görüşlerini anlamama yardımcı olmaya çalışan tüm insanlara – şeyhlere, sıradan cami cemaatine, hemşirelere, sosyal hizmet uzmanlarına, psikiyatristlere ve diğer sağlık çalışanlarına – teşekkür etmek istiyorum. En çok da, psikiyatri kurumlarında ve camilerde tedavi gören hastalara ve onların yakınlarına teşekkür borçluyum. Zor koşullara rağmen deneyimlerini paylaşma konusundaki güvenleri ve istekleri, bana insanlığın misafirperverlik, sabır ve hayat en dayanılmaz olduğunda bile umudu koruma kapasitesi hakkında bir ders verdi. Hastaların çoğu bu kitap ve filmde anonim kalmıştır. Özellikle, gerçek isimleri ve yüzleriyle bu projeye katılmayı kabul eden Nour Aziz ve Abu Omar'a teşekkür etmek istiyorum.

Başından sonuna kadar bu projeyi destekleyen ve değerine inanan Şeyh Ebu Bilal'e özel teşekkürlerimi sunuyorum. Camilerdeki kişiler arasında, beni Brabrand'da bu film ve araştırma projesini yürütmeye davet eden Şeyh Ebu Halid ve ailesine ve Arapça seviyemin çok üstündeki vaazları ve konuşmaları saatlerce sabırla tercüme eden Ebu Beşir'e de teşekkür etmek istiyorum.

Feisal, Sara, Nadia, Erdam, Halid, Ebu Abdallah, Abdel Rahman ve Ebu Samir, hikâyelerini bana emanet eden kişilerin takma adlarıdır. Hepinize derin minnettarım. Özellikle birlikte birçok iniş çıkış paylaştığım Feisal'a ve beni namaza katılmaya davet ederek katılımcı gözlem antropolojik yöntemi hakkında bana çok şey öğreten Ebu Samir'e çok teşekkür ederim. Ayrıca İslam teolojisi hakkındaki anlayışlarını açıklamak için zaman ayıran Adrees,

Hassan, Rene, Imad, Mubarak, Karzan, Chya, Abdel Nasir, Mustafa, Mufit, Khalil, Ebu Muhammed ve Ebu Süleyman'a; ve film ve Kur'an'ın estetik nitelikleri hakkındaki tartışmalarımız için Said'e teşekkür ederim. Ek olarak, tavsiye ve rehberlikleri için Umm Omar, Liliane Hajjou, Sami Saidana ve Naveed Baig'e içtenlikle teşekkür etmek istiyorum.

Risskov'daki Aarhus Üniversitesi Hastanesi Güney Merkezi'nde, öncelikle Esther Isaksen ve Jørgen Aagaard'a teşekkür borçluyum. Bu kitapta sunulan analizlerin büyük bir kısmı, devam eden tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Hastanede Esther ve Jørgen ile, camide ise Abu Bilal ve Abu Samir ile birlikteydim. Hem Esther hem de Jørgen filmde yer almayı nezaketle kabul ettiler ve her ikisi de daha sonra film materyaline benim kendim göremediğim birçok yeni bakış açısı kattılar. Ayrıca Jørgen, akıl hastaları arasında araştırma yapmanın etiği konusunda bana rehberlik ederek ve ses duyma, psiko-eğitim ve insan zihninin temel psikolojik süreçleri gibi konularda literatür sağlayarak gönüllü bir danışman olarak görev yaptı. Saha çalışmasının büyük bir kısmı da Kültürlerarası Psikiyatri Ekibi'ndeki hemşireler ve psikiyatristler arasında gerçekleştirildi. Burada özellikle Lili Bermann ve Dina Elsenoussy'ye teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca, uzun yıllardır Aziz'in sosyal hizmet uzmanı olan Aarhus Belediyesi'nden Birte Gam'a da teşekkür etmek istiyorum.

Bu kitabı yazmak, Rane Willerslev, Ton Otto ve Mark Sedgwick'in yardımı olmadan mümkün olmazdı. Sürekli bir ilham kaynağı olduğu ve bu proje adına benim yapabileceğimden çok daha büyük hedeflere sahip olduğu için Rane'e teşekkür etmek istiyorum. Bu kitapta etnografik film ve görünmez olanla ilişkisi hakkında sunulan birçok sonuç, montaj teorisi ve fenomenoloji üzerine ortak okumalarımızdan kaynaklanmaktadır. Bu projeyi kurmada son derece yardımcı olan ve kitabı yazarken gerekli düzeltmeleri sağlayan Ton'a teşekkür etmek istiyorum. Ton, Papua Yeni Gine'nin Manus eyaletindeki önceki film projelerimiz sırasında bana etnografik saha çalışması hakkında

bildiklerimin çoğunu öğretti. Son olarak, İslam konusundaki uzmanlığı ve dikkatli talimatlarıyla projenin ilk aşamasından son aşamalarına kadar bana rehberlik eden Mark'a teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca, saha çalışmasının benim için çok zorlaştığı bir dönemde yanımda olduğu için de ona teşekkür etmek istiyorum.

Kitabın yazım sürecinin çeşitli aşamalarında okuma ve düzeltmelerde bulunan Carolina Sanchez Boe, Amira Mittermaier, Martijn van Beek, Laura U. Marks, Michaela Schäuble ve Jennifer Deger'e derin minnettarım; düşünceli katkılarınız, eleştirileriniz ve yapıcı önerileriniz olmadan bu kitap aynı olmazdı. Ayrıca, yazım sürecinde entelektüel ruh eşlerim olan ve kitabın çeşitli bölümlerine son derece gerekli eleştirilerde bulunan Andreas Bandak, Nadia Fadil ve Kasper Mathiesen'e özel teşekkürlerimi sunuyorum. Son revizyonlarda bana yardımcı olan Chris Wright'a da içtenlikle teşekkür ederim.

Aarhus Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde antropolojiyi öğrenmek ve üretmek için böylesine cömert bir ortam sağlayan meslektaşlarıma ve özellikle Mikkel Rytter, Lotte Meinert, Jens Seeberg, Mette-Louise Johansen, Nanna Schneidermann, Thomas Fibiger, Bjarke Nielsen, Thea Skaanes, Henrik Hvenegaard, Steffen Dalsgaard, Andreas Gadeberg, Marie Louise'e teşekkür etmek istiyorum. Değerli yorumları için Tørring, Bodil Selmer, Nils Bubandt, Noa Vaisman, Morten Nielsen, Anne-Line Dalsgaard, Poul Pedersen ve Mohammad Bandar'a teşekkür ederiz.

Filmin yapımında Jakob ve Arine Høgel, Christian Vium, Karen Waltorp ve Joe Bini'nin teşvik ve önerilerinden büyük ölçüde faydalandım. Ayrıca, filmin ve kitabın yapımında önemli katkılarda bulunan Daniela Vavrova, Tove Nyholm, Paul Stoller, Nikolas Rose, Simon O'Meara, Lene Kühle, Cheryl Mattingly, Jennifer Cool, Berit Madsen, Sasha Rubel, Mayanthi Fernando, Peter Crawford, Jens Kreinath ve Martha Reineke'ye teşekkür etmek istiyorum. Aarhus Üniversitesi'ndeki Adorno Stüdyoları'nda, film yapımında

sunduğu sayısız kahve, keyifli sohbetler ve kurgu olanakları için Allan Nielsen'e teşekkür ederim. Geçtiğimiz yıllarda benimle birlikte bazı zorlu kamuoyu tartışmalarına katılan Anders Clausen, Kirstine Sinclair, Hjarn von Zernichow Borberg, Vibeke Borberg ve Niels Valdemar Vinding'e, Danimarka entegrasyon politikalarına dair anlayışımı derinleştirdikleri için minnettarım.

Araştırma sürecinin bir parçası olarak, Kaliforniya Üniversitesi Berkeley'deki Antropoloji Bölümü'nde altı ay geçirme fırsatı buldum. Beni davet ettiği ve projemdeki yardımları için Charles Hirschkind'e derin minnettarım. Ayrıca, kitaba ve filme paha biçilmez katkılarda bulunan merhum Saba Mahmood, Laura Nader ve Susan Ervin-Tripp'e de teşekkür etmek istiyorum. Özellikle, el yazmasını okuyup yorumlayan ve araştırmaları ve öğretimi analizin geliştirilmesinde sürekli bir ilham kaynağı olan Stefania Pandolfo'ya minnettarım. Berkeley'deki araştırma topluluğunda ayrıca Patricia Kubala, Sultan Doughan, Himali Dixit, Antony Pattathu ve Merissa Nathan Gerson'a da teşekkür ederim. Son olarak, benimle çok sayıda sigarasını ve engin antropoloji bilgisini paylaşan Bruno Reinhardt'a teşekkür etmek istiyorum.

Filmin senaryosunu ve alt yazılarını gözden geçirdikleri için Lucy Seton-Watson ve Melissa Brakel'e, ayrıca Arapça çevirimi ve transkripsiyonumu düzelttiği için Lucy'ye çok teşekkür ederim. Bu projenin 2005 yılında başladığı Mısır'da, cinlerin ve görünmez varlıkların Müslümanların hayatındaki rolünü sabırla açıkladıkları için Ashraf Abu Zuba ve ailesine, Hanan Shawky'ye, Şeyh Desuqi'ye ve merhum Said Subki'ye özel teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışma, Knud Højgaard Vakfı, Danimarka Yenilik ve Bilim Bakanlığı, Aarhus Üniversitesi'nin 'Kültürel Eleştiri Olarak Kamera' araştırma programı, EpiCenter, Aarhus Üniversitesi Araştırma Vakfı ve Danimarka Bağımsız Araştırma Konseyi (DFF-1321–00169) tarafından ortaklaşa finanse

edilmiştir. Çalışma, Moesgaard Müzesi ve Aarhus Üniversitesi Kültür ve Toplum Okulu tarafından yürütülmüştür. Bu kurumlarda, bu projenin de bir parçası olduğu Moesgaard'da Görsel Antropoloji merkezi geliştirme planlarına verdikleri destek için Bjarke Paarup ve Jan Skamby'ye teşekkür ederim.

Ayrıca Manchester Üniversitesi Yayınları'nın 'Antropoloji, Yaratıcı Uygulama ve Etnografi' kitap serisinin editörleri Andrew Irving ve Paul Henley'e; ve görevlendirme editörüm Thomas Dark'a da teşekkürlerimi sunmak istiyorum; Kitabın hazırlanmasında bana yardımcı olan Humairaa Dudhwala'ya ve redaktörüm Muhammad Ridwaan'a, ayrıca bölümlerin bazı kısımlarının yayımlandığı çeşitli dergilerin yayıncılarına, bu bölümlerin gözden geçirilmiş versiyonlarını bu kitapta yeniden yayınlamama izin verdikleri için teşekkür ederim.

Görünmez olan ve filmle ilişkisi hakkındaki bazı fikirlerim, farklı bir biçimde, Suhr ve Willerslev'in "Film görünmez olanı gösterebilir mi: Etnografik film yapımında montajın işlevi" başlıklı makalesinde (*Current Anthropology* , 53(3), 2012, s. 282–94) yayınlanmıştır (Chicago University Press'in izniyle yeniden basılmıştır). Bölüm 2'deki inanç ve ontolojik dönüş hakkındaki bazı düşüncelerim ise Willerslev ve Suhr'un "Antropolojide inancın yeri var mı: Din, akıl ve etnografın ilahi vahyi" başlıklı makalesinde (*HAU: Journal of Ethnographic Theory* , 8(1–2), 2018, s. 65–78) yayınlanmıştır (Chicago University Press'in izniyle yeniden basılmıştır). Bölüm 3'te YouTube'da şeytan çıkarma videoları izleyen genç erkeklere dair analizim, farklı bir biçimde 'Başarısız imge ve ele geçirilmiş kişi: Görsel antropoloji ve İslam'da görünmezlik örnekleri' *başlıklı makalede yayımlandı. Kraliyet Antropoloji Enstitüsü* , 21(1), 2015, s. 96–112 (John Wiley and Sons'ın izniyle yeniden basılmıştır). 6. Bölümdeki analizin bazı kısımları , 'İslami şeytan çıkarma ve sinema yumruğu: Danimarkalı Müslümanlar arasında şeytan çıkarmanın film prizmasından analizi' başlıklı makalede yer

almıştır, *Contemporary Islam* , 2017 (Springer Nature'ın izniyle yeniden basılmıştır, https://doi.org/10.1007/s11562–017–0394–6). 6. Bölümdeki Umm Omar'ın tripoduna ilişkin tartışma ayrıca 'Kamera monoloğu: İşbirliği, katılım ve diyalog ötesinde kültürel eleştiri' başlıklı makalede de yer almaktadır, *Journal of Visual Anthropology* , 31, 2018, s. 376–93 (Taylor & Francis Ltd'nin izniyle yeniden basılmıştır, www.tandfonline.com).

Tüm bu kişi ve kurumlara ek olarak, her iki ebeveynim Lone Suhr ve Carsten Nielsen'e ve onların ailelerine, ayrıca kayınvalidem Grethe Bahnsen'e tüm yardımları ve anlayışları için teşekkür etmek istiyorum. Eşim Mette Bahnsen'e ve oğullarım Asger ve Laurits'e: Desteğiniz, rehberliğiniz ve eleştirileriniz için ve bu proje boyunca bana sağladığınız istikrarlı zemin için ne kadar minnettar olduğumu nasıl ifade edeceğimi bilmiyorum. August, sen el yazmasını gözden geçirirken doğdun. Sevgi ve şefkatle, bu kitap dördünüze ithaf edilmiştir.

1.

Batı'da Görünmezlik ve İslami Şifa

Cin tarafından ele geçirilmiş bir Müslüman olmak nasıl bir şey? Danimarka gibi bir yerde yaşarken delilikten ve kötü ruhlardan nasıl korunabilirsiniz? Bu kitapta, Batı'daki Müslümanların kendilerini korumak için kullandıkları bazı yolları analiz ediyorum. Birkaç yıl süren saha çalışmam sırasında, Danimarka'daki bir camide ve bir psikiyatri hastanesinde tedavi gören Müslüman hastaları takip ettim. Çalıştığım Müslümanlardan bazıları psikotropik tedaviyle şifa bulurken, birçoğu cinlerden ve laik devlet kurumlarının müdahalelerinden korunmak için İslam'a yöneldi.

Amacım, özellikle zihinsel hastalık ve ruh ele geçirme deneyimlerinde görünmez olanın rolünü incelemekti ve bu nedenle bu kitap, insan yaşamındaki görünmez olanı anlamayı amaçlayan uzun bir çalışma geleneğine aittir. Psikoz ve ruh ele geçirme gibi hastalıklar, görünür ve görünmez arasındaki sınır bölgesinde belirsiz bir konumdadır. Bu tür hastalıklar bazen görünür belirtilerle ifade edilir, ancak hastalığın nedeni ve acı çekme deneyimi genellikle görünmezdir.

Psikiyatrik bakım ve İslami şeytan çıkarma, görünmez olana tanınabilir bir şekil vermenin farklı yollarını sunar. Ancak hem psikiyatrik bakım hem de İslami şeytan çıkarma, aynı zamanda hemen görünür olanın bozulması yoluyla işler ve böylece belirsizlik ve görünmezlik, güçsüzlük ve yardıma muhtaç olma deneyimini yoğunlaştırır. Her iki psikiyatrik bakım da İslami şeytan çıkarma, insan algısal özerkliğinin çözülmesine ve dışsal ve esasen görünmez iyileştirici etkenlere -yani psikotrop ilaçlara ve Tanrı'ya- teslimiyete dayanır. Bu şekilde, psikiyatrik tedavi ve İslami şeytan çıkarma, insan algısının sınırları ve insanın iyileşme kapasitesi hakkında sorular ortaya çıkarır.

Arapça bilen okuyucular, cin çıkarma kavramının kullanımını tuhaf bulabilirler. Arapçada, birlikte çalıştığım kişilerin kullandığı terim " *el-ruqya el-shar'iyya" dır* - meşru dua - sadece cinlerden değil, baş ağrısından ciddi hastalıklara kadar her türlü rahatsızlıktan şifa ve korunma için dualar ve Kur'an ayetleri okuma uygulamasıdır. Cinleri kovmaya yönelik bir maraboutik yaklaşımı analiz eden Muhammed Maarouf (2007) Batı'nın kötülük fikirlerinin Müslüman şifa uygulamalarına yansıtılmasını önlemek için 'tahliye' kavramını tercih etmektedir. Yakın tarihli bir kitapta Fas'ta *ruqya* hakkında , Stefania Pandolfo (2018 : 265–6) ayrıca, Kur'an'ın şifa yönteminin cinleri hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırmadığını vurgulamak için şeytan çıkarma kavramından da kaçınır; çünkü cinlerin zararlı görünmez gücü karmaşık şekillerde 'insan ruhunun içindedir'.

Birlikte çalıştığım insanlar için cinlerle mücadele de devam eden ve zorlu bir çaba. Yine de, cinin nihayetinde insan bedeninde yeri olmadığını ve keşfedilirse ondan kurtulmak için ellerinden gelenin en iyisini yapacaklarını ısrarla belirtiyorlar. "Şeytan çıkarma" (Danca *eksorcisme* veya *åndeuddrivelse*) terimini kullanırken, muhataplarımın uygulamalarını tercüme etme ve açıklama çabalarına güveniyorum; bu uygulamaların diğer şeytan çıkarma geleneklerinden farklı olduğunu, ancak aynı zamanda önemli ortak noktaları olduğunu ve Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın paylaştığı şifa uygulamalarından kaynaklandığını kabul ediyorlar (ayrıca bkz. Philips). (2007). Avrupa'daki birçok Müslüman arasında cinlerin kovulmasıyla ilgili bir açıklama olarak şeytan çıkarma kavramının benimsenmesi, Batılılaşmanın bir sonucu olarak kolayca açıklanabilir. Ancak bu, Kur'an'daki şifa yöntemlerini diğer geleneklerle diyalog içine yerleştirmenin ve ortak bir terim kullanımını haklı çıkaracak belirli benzerlikleri belirlemenin bir yolu olarak da anlaşılabilir. Projenin amaçlarından biri, birlikte çalıştığım insanların şifa yaklaşımlarının diğer geleneklerle ilişkili olarak farklılıklarını ve ortak noktalarını nasıl algıladıklarını anlamaktı.

İslamî şeytan çıkarma ve Danimarka psikiyatrisindeki görünmez olana dair analizim, hem bu yazılı yorumu hem de bir filmi kapsamaktadır. Sonuçlar, bir *film monografisi* (Connor, Asch ve Asch) şeklinde sunulmuştur. 1986). Elimde bir kamera ile, sosyal bilimler içindeki birçok yazıda standart olanın dışında, görünmez olana yaklaşmanın bir aracı olarak filmi kullandım. Ayrıca, ritüel ve iyileşmenin kuramsallaştırılmasında kameranın özel duyarlılıklarını analitik bir araç olarak kullandım. İyileşme gibi, film yapımı da görünür biçimine rağmen, esas nesnesi insan yaşamının görünmez yönleri olan (örneğin öznelerdeki deneyimsel ve duygusal gelişmeler) bir uygulama olarak anlaşılabilir. Hem iyileşmenin hem de film yapımının estetik teknikleri, sürekli bir görüntü oluşturma ve görüntü bozma süreci olarak anlaşılabilir. Bu görüntülerin çatlakları arasında, görünmez olan, algının erişemeyeceği bir dışsallık olarak ortaya çıkabilir. Sinematik montaj teorilerinden ilham alan kitap ve film, hastaların kendi kontrollerinin ötesindeki dış güçlere boyun eğmelerine izin vermek için, bireysel algıları ve eylemlilik deneyimlerini istikrarsızlaştırmak amacıyla iyileşmede yıkıcı tekniklerin nasıl kullanıldığını araştırıyor.

Proje fikri, 2004-2005 yıllarında Mısır'ın Giza kentinin bir banliyösü olan Kafrat el-Gabal'da yapılan önceki saha çalışmalarından doğmuştur (Suhr ve Bahnsen). (2005). Piramitler platosunda deve sürücüleri arasında satış stratejilerini incelerken, üç erkek kardeş, eşleri, çocukları ve ebeveynlerinden oluşan yerel bir ailenin evinde kaldım. Varışımın hemen ardından, yeni evlenmiş en küçük kardeşin karısı, cin adı verilen görünmez ruhlardan biri tarafından ele geçirildi. Birkaç ay sonra... Kadını Kur'an okuma, şeytan çıkarma, dua ve kutsal su ve balla yapılan ritüel arınma yoluyla iyileştirmek için sayısız girişimde bulundum. Aileyi bir psikiyatriste gitmemiz gerektiğine ikna etmek için çok uğraştım ve genç kadının son derece aykırı davranışları, şiddetli ateşleri ve anlaşılmaz sözleri beni giderek daha çok rahatsız ettiği için böyle bir konsültasyonun masraflarını karşılamayı da teklif ettim. Bir yanım sürekli olarak ruhani varlıkların ele

geçirmesini uygun bir açıklama olarak reddetse de, kendimi bu kötücül güçlerden, asla inanmadığım ve inanmak istemediğim bir Tanrı'ya küçük, ev yapımı dualarla korumaya başlamaktan kendimi alamadım. Danimarka kırsalında, dini şüphecilikle büyüdüğüm için, görünmez ruhani güçlerin, kötü gözlerin ve büyünün dünyama aniden nasıl sızdığını deneyimlemek beni rahatsız etti.

Hem inanmazlık hem de merak duygusuyla hareket ederek, memleketim Danimarka'nın Aarhus şehrindeki Müslümanların hayatında bu tür görünmez varlıkların oynayabileceği rolü araştırmak için bir burs başvurusunda bulunmaya karar verdim. Bu kitap için saha çalışmam, Mart 2009'da Aarhus camilerinde ve çevresinde yavaş yavaş başladı ve birkaç uzun ara ile bugüne kadar devam etti. Araştırmanın en önemli kısmı, 100 saatten fazla film kaydı, yoğun katılımcı gözlemi ve yüzlerce görüşme ve röportajı içeren çalışmalar, Nisan 2010 ile Ekim 2011 arasında camilerden insanlarla işbirliği içinde gerçekleştirildi.

Projeyi Mısır'dan Danimarka'ya taşıma nedenlerim öncelikle pratikti. Küçük çocukların babası olarak, uzun süreli saha çalışmasını eve daha yakın bir yerde yapmak daha uygundu. Ancak Danimarka'da yeni zorluklar, karmaşıklıklar ve görünmezlik alanları ortaya çıkmaya başladı. Tanıştığım birçok İslam şifacısı ve Müslüman hastanın Danimarka sosyal yardım sistemi ve özellikle Danimarka psikiyatrik sağlık hizmetleri hakkında kişisel deneyimleri veya güçlü görüşleri vardı. Nitekim psikiyatrik sistem, İslam şeytan çıkarma ayinlerinin faydaları ve tehlikelerinin değerlendirildiği temel bir referans noktasıydı. Saha çalışmamı, Müslüman hastaların psikiyatrik sistemi nasıl deneyimlediklerini daha yakından incelemek ve psikiyatristlerin ve hemşirelerin bu özel hasta grubuyla nasıl ilgilendiğini araştırmak için genişletmeye karar verdim. Psikiyatrik konsültasyonlara ilişkin gözlemlerimin çoğu, Şubat ve Ekim 2011 arasında, Risskov'daki Aarhus Üniversitesi Hastanesi'nde Kültürlerarası Psikiyatri Ekibi ve Güney

Merkezi'ndeki psikiyatrik hemşirelerin çalışmalarını takip ettiğim dönemde gerçekleşti.

Aylar boyunca camilerde İslami şifacılarla vakit geçirdikten sonra, psikiyatri sistemiyle karşılaşmak, yıllar önce Mısır'da yaşadığım cin çarpması deneyimi kadar rahatsız edici ve yabancı geldi. Daha önce bilim tarafından kanıtlanmış, apaçık gerçekler olarak kabul ettiğim psikiyatrik teşhisler ve tedavi yöntemleri artık garip ve yabancı görünüyordu. Cin çarpması ve paranoid şizofreni aynı derecede etkili hale gelmişti. Bu kitap ve ona eşlik eden film, Müslüman şifacıların, hastaların, hemşirelerin ve psikiyatristlerin uyguladıkları şifa pratiklerini nasıl deneyimlediklerini ve anladıklarını araştırıyor ve Aarhus'taki psikiyatri kurumlarında ve camilerde görünmez olanla karşılaşmalarımın öyküsünü sunuyor.

Sosyal bilimlerde ve İslam'da görünmez olanlar

Entelektüel yaşam uzun zamandır görünmez olanla meşgul olmuştur. İster gerçek görüş açısından, ister gizli ideolojik, ekonomik, psikolojik, büyülü veya dini yapılar biçiminde tanımlansın, görünmez olan sıklıkla Bruno Latour'un da belirttiği gibi (1993 : 38)'de belirtildiği gibi, ortaya çıkarılmayı ve görünür kılınmayı bekleyen şey olarak kabul edilmiştir. Karl Marx ve Friedrich Engels (1988[1844]) görünmez olanın, bireysel aktörlerin 'arkasında' gerçekleşen sosyal süreçlerde bulunup açığa çıkarılacağını ilan etti. Sigmund Freud'a göre (1980[1899]) , yaşamlarımızı yöneten görünmez güçler, insan ruhunun 'bilinçaltında' gizli olan yerine getirilmemiş arzularda da keşfedilebilir. Yapısalcı antropolojide, görünmez olan, bireyden önce ve sonra var olan evrensel yapılarda bulunur ve akrabalık ittifaklarından ve mitlerden taş oyma yöntemlerine kadar çeşitli sosyal olguların somut biçimini yönlendirir (Lévi-Strauss). 2001[1978]).

Tüm bu büyük sosyal teoriler, 'gerçeklerin' karşılaştığımız nesnelerin yüzlerine kazınmadığını, görünür dünyanın ötesinde yattığını ortaya

koymuştur. Sosyal bilimlerin amacı genellikle insanlara, yaşamlarını yöneten görünmez güçlerden kurtulmaları için aydınlatıcı bir vizyon sunmaktır; tıpkı Marksistlerin 'yanlış bilinç'i ortaya çıkarma mücadelesinde veya psikanalizin 'bilinçaltını' açığa çıkarma girişiminde olduğu gibi. Ancak bu tür çabalar, görünmez olanın özünü, içerdiği şey hakkındaki önceden belirlenmiş fikir ve teorilerin görünürlüğüyle değiştirerek ortadan kaldırma riskini taşır.

Aarhus camilerinde birlikte çalıştığım insanlar için, görülemeyen ve görünür hale getirilemeyen bir şeyin var olduğuna ve insan hayatının böylesine mutlak, geçirimsiz bir görünmezliğe dayandığına olan inanç, büyük bir aciliyet meselesidir. Lübnan'dan Filistinli bir mülteci olarak Danimarka'ya gelen ve daha sonra Aarhus'taki Eşitlik ve Kardeşlik Müslüman Topluluğu'nun imamı olan Şeyh Ebu Bilal, görünmez olanın önemini bir anekdotla açıklamıştır:

'Bir zamanlar hiçbir şeye inanmayan bir öğretmen vardı. Bir gün sınıfa geldi ve öğrencilerine bazı sorular sormaya başladı. “Bu sandalyeyi görebiliyor musunuz?” diye sordu. Öğrenciler, “Evet, sandalyeyi görüyoruz” diye cevap verdiler. Öğretmen, “Bu, sandalyenin artık burada olduğu anlamına geliyor. Sandalyeyi görüyor musunuz?” dedi. "Kara tahta?" diye sordu öğrenciler. "Evet," diye cevap verdiler. Öğretmen, "Bu, kara tahtanın burada olduğu anlamına gelir," dedi. Sonra sordu, "Tanrı'yı görebiliyor musunuz?" "Hayır," diye cevap verdiler öğrenciler. Öğretmen, "Bu, Tanrı'nın olmadığı anlamına gelir," diye sonuçlandırdı. Sonra zeki bir çocuk öğretmene, "Sence öyle mi?" diye sordu. Öğretmen, "Evet," diye cevap verdi. Çocuk, "Öğrendin mi?" diye sordu. Öğretmen, "Evet," diye cevap verdi. Son olarak çocuk, "Beynini gördün mü?" diye sordu. Öğretmen, "Hayır," dedi. Öğrenci, "O halde beynin yok," diye sonuçlandırdı.

Ebu Bilal'e göre bu kısa anekdot, anlık sağduyu algımızın ve tamamen ampirist bilimin aptallığı hakkında bir şeyler açıklıyor:

'Bugünkü sorunumuz şu ki, herkes her şeyi görmek istiyor. Çünkü biz dünyada görme alışkanlığıyla büyüdük. Ama elli yıl öncesine gidip size bir gün cep telefonu üretileceğini, onunla ABD'yi arayabileceğinizi, arkadaşlarınızı görebileceğinizi, internette her türlü görüntüyü görebileceğinizi söyleseydim, "Hayır, bu imkansız" derdiniz. Ama şimdi bu cep telefonuna sahipsiniz. İnsanlar onu üretti. Peki ya bu insanları yaratan Tanrı?'

Ebu Bilal'e göre İslam, görünmez olan hakkında bir mesaj ve ona nasıl inanılacağına dair bir rehber sunar. Ancak görünmez olanın görünmez olduğu için insan tarafından görülemeyeceğini vurgular. Bir ölçüde hayal gücüyle yaklaşılabilir, ancak asla kavranamaz veya olduğu gibi düşünülemez. Ebu Bilal'e göre ilahi mesaj, görünmez olanı açığa çıkarmak veya bir şekilde haritasını sunmak yerine, görünmez olanın orada, bakış açımızın ötesinde olduğu gizemli gerçeğine tanıklık eder.

Bazen Ebu Bilal'e, Tanrı'nın neden her şeyi bize görünür kılmadığını sorardım. Bu şekilde hayat daha basit ve kolay olabilirdi. Ebu Bilal'in görüşüne göre cevap basittir: Eğer görünmez olan bize görünür olsaydı, ilahi imtihanın bir anlamı kalmazdı. Herkes elbette cehennem yerine cenneti seçerdi. Ancak Tanrı, cehennemi cennet gibi göstererek ve öteki dünyayı görünmez kılarak insanlığın büyük imtihanını kurmuştur.

'Peki Tanrı bunu neden yaptı?' diye sorardım.

Ebu Bilal'e göre bu sorgulama çizgisini sürdürmek hem imkansızdır hem de konunun özü değildir: 'Bu tür soruların cevaplarını bilemeyiz. Allah'ın seçimlerini ve niyetlerini anlamamız asla mümkün olmayacaktır.' İnsanlığın görevi, verilen sınavı kabul etmektir, neden verildiği üzerine spekülasyon yapmak değil.

Ebu Bilal'e göre, insan hayatı, insan algısının, gücünün ve bilgisinin ötesinde kalan bir öteye dayanır; bu öte, İslam teolojisinde *el-gayb* kavramıyla özetlenir (Kuran 2:3, 3:179, 27:65; ayrıca bkz. Drieskens). 2008 : 107; Mittermaier 2011 : 47; Bubandt, Rytter ve Suhr 2017 ; Pandolfo 2018). *Ghayb* kelimesinin etimolojik anlamı, başka bir şeyle örtülü olanı, görünmeyen ve gizli olanı, ortadan kaybolan, belirsiz olan, açığa çıkmayan ve 'göründüğü gibi' olmayan şeyi ifade eden *gh-ā-ba* kökünden gelir . *Gh-ā-ba'nın* zıttı ise *Şahida* , görünür, kesin ve hemen fark edilebilir olan, açığa çıkan ve 'göründüğü gibi' olan şeye atıfta bulunur.

Muhataplarım için, gaybın (*âlam el-gayb*) egemenliği, sadece görünür gerçekliğin, diğer görünür nesneler tarafından örtüldüğü veya gizlendiği için görülemeyen kısımlarını – yani bu kapının veya o duvarın ardında kalanları – içermez. Daha önemlisi, Tanrı'nın yüzü veya tahtı, cennet, cehennem, geçmiş veya gelecek gibi, tanımı gereği algılanamayan görünmezlik türleridir. Bu dünyada görünmez olanın görülebiliyormuş gibi davranmak, dindarlığın zirvesidir. Dolayısıyla, İslam'ın derin uygulama düzeyi olan *ihsan'da* , *gayb,* ibadet edenin algısal ufkunun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Bu konuları tartışırken, Ebu Bilal, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da 'imanın babası' olan İbrahim'in öyküsünü vurgulardı. Ebu Bilal'e göre, İbrahim'in oğlunun Moriah Dağı'nda neredeyse kurban edilmesi, hem oğulun hem de babanın görünmez olanı değil, ilahi planın enginliği karşısında algılarının, bilgilerinin ve yargılama kapasitelerinin sınırlarını görmeyi başardıkları bir örnektir. İbrahim'den oğlunu kurban etmesi istendiğinde, neden bunu yapması gerektiğini sormadı; aksine, bunun yapması gereken şey olduğuna iman etti (Kur'an 37: 102-11; Yaratılış 22).

Şeyhin bu temel dini kurban sahnesine dair yorumunu duymak benim için büyüleyiciydi. İlkokulda, İbrahim'in kurbanının da aynı derecede merkezi bir öneme sahip olduğu Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'ın yazılarıyla

büyüdüm. Kierkegaard'ın da savunduğu gibi (2005[1843] : 38 vd.), bu dünyevi dünyada saçma veya anlamlı görünen şey, ilahi bir varlığın bakış açısından bakıldığında öyle olmayabilir. Hem Ebu Bilal hem de Kierkegaard, inancın veya dindar uygulamanın, bilinmeyen ve sonsuz bir görünmez varlığın varlığıyla kolaylaştırıldığı görüşünü paylaşıyor gibi görünüyor; bu varlık olmadan, bilincin aktif bir teslimiyeti olarak adanmışlık imkansız olurdu. Bu anlamda dini inanç, kişinin sahip olabileceği veya bir şekilde sahiplenebileceği bir bilgi parçası olarak epistemik kesinlikle ilgili değildir; daha ziyade, bir güven eylemidir – kişinin algısını ve eylem kapasitesini Tanrı'nın yüce hükmüne teslim etmesidir (ayrıca bkz. Schielke). 2010 : 4; 2019 ; Luhrmann 2012b :xxi; Willerslev ve Suhr 2018).

Bu aşamada şunu açıkça belirtmeliyim ki, Ebu Bilal'in öne sürdüğü *el-gayb tanımı* , bazen 'Selefilik' veya 'İslami köktencilik' olarak adlandırılan günümüz neo-ortodoks İslam hareketlerinin karakteristik bir özelliğidir. Bu hareketler kısaca, daha özgün, daha doğru bir iman pratiği olarak kabul edilen şeye ulaşma çabası olarak tanımlanabilir; yani Hz. Muhammed'in yakın arkadaşları, *el-selef* (öncüller; bkz. Sedgwick) ile özdeşleştirilen uygulamalara. (2010). Görüşme yaptığım kişilerin çoğu bu uygulamaları İslam'ın tek gerçek tezahürü olarak tanımlıyor ve bu nedenle kendilerini Müslümanların özel bir kolu olarak görmüyorlar. Esas olarak kendilerini daha 'ılımlı', 'modern' olarak tanımladıkları kesimden ayırmak zorunda kaldıklarında, Ya da 'yozlaşmış' İslami düşünce ekollerinden bahsedildiğinde, Selefiliğe atıfta bulunulacaktır. Konuştuğum kişilerden sadece biri kendisini açıkça 'Arhus'taki son Selefi' olarak tanımladı. Diğerlerinin hepsi, ona göre, az çok yozlaşmış 'Sufiler'di.

Akademik yazılarda 'reformist' ve 'canlandırıcı' İslam gibi kavramlar popüler hale geldi (Esposito). 1998 ; Mahmood (2005 : 58; Mittermaier 2011 : 34). Burada 'neo-ortodoks' terimini, bu mevcut hareketlerdeki İslam'ın kelimenin tam anlamıyla 'reform' edilip edilmediği veya

'canlandırılıp canlandırılmadığı' ya da aslında Müslümanların daha orijinal ve otantik bir dindarlık pratiğine dönmeye çalışması meselesi olup olmadığı konusunda herhangi bir değerlendirme veya yargıdan kaçınmak için kullanıyorum. İkincisi, muhataplarımın görüşü olacaktır. Onlar için İslam reform edilemez, canlandırılamaz veya değiştirilemez. Aksine, Allah tarafından insanlığa 'doğru yola' (*el-ṣirāṭ al-mustaqīm* , Kur'an 1:6) götüren ebedi ve evrensel olarak geçerli bir dizi talimat olarak verilmiştir.

Ebu Bilal ve diğer cami katılımcıları, Kur'an'ın hayatlarını yönlendirecek bütüncül bir sistem olarak kelime anlamıyla yorumlanmasına büyük önem veriyorlar. Ancak hiçbir insanın ilahi sözlerin tam anlamını kavraması mümkün olmadığından, İslam farklı yorumlara önemli ölçüde yer bırakıyor. Melekler, cinler, peygamberler ve Tanrı dünyası, 'doğru yolun' son noktası olarak, her zaman görünmezlik alemine sonsuza dek erteleniyor.

Görünmez olana dair bu anlayış, tüm Müslümanlar tarafından paylaşılan bir görüş olmayabilir. Amira Mittermaier'in (2011) Kahire'deki rüya-vizyonlar üzerine yaptığı bir çalışmada belirttiği gibi, İslami Sufizm, görünmez olanı gerçekten görme yeteneğini geliştirmek için bir dizi teknik sunmaktadır. Mittermaier'in (2011 : 89) yazdığı gibi: 'Peygamber, sahabeler, melekler ve evliyalar bazılarına görünürken, bazılarına görünmezdir.' Mittermaier'in muhataplarına göre, görünmezlik tüm insanlara özgü bir durum değil, aksine inananların kurtulmaya çalışması gereken erken bir evrimsel algısal bilinç durumudur. Muhtaçlarım, Peygamberi, uzun zaman önce ölmüş evliyaları, gelecekteki olayları veya görünmez ruhları 'görmek' gibi tuhaf 'Sufi' iddialarına büyük bir onaylamama ifadesiyle yaklaştılar.

Birlikte çalıştığım insanlar için, Kur'an'daki "Tanrı *gayb'dır* " *ifadesi* , bu hayatta Tanrı'yı görmenin imkansız olduğu anlamına gelir. Yine de ideal olarak, bu dünyada sanki görülen her şey Tanrı'ymış gibi davranılmalıdır. Bu tür bir algısal duyarlılığın geliştirilebileceği yollardan biri, Tanrı

görünmez olsa da, görünen her şeyin nihayetinde Tanrı'nın sonucu olduğunu hatırlamaktır. Bu kitap boyunca daha ayrıntılı olarak açıkladığım gibi, melekler ve cinler olarak adlandırılan görünmez ruhlar da gayb'dır *ve* bu nedenle gerçek hallerini bir insan için görmek imkansızdır. Yine de hem melekler hem de cinler dünyevi bir biçim aldıklarında görülebilirler. Bu nedenle cinler genellikle siyah bir kedi, bir yılan veya bir köpek şeklinde görülürler. Aynı şekilde Kur'an, meleklerin Hz. Muhammed'e, İbrahim'e ve Lut'a hitap ederken insan biçimine büründüklerini bildirir.

Ayrıca, bazı doğal olaylara tanık olurken meleklerin varlığı hissedilebilir. Ebu Bilal ve diğer muhataplar, tüm nimetler, şifalar, cezalar ve hastalıklar gibi, en küçük yağmur damlalarının bile melekler tarafından insan dünyasına indirildiğini belirtmişlerdir. Algısal kavrayışın ötesinde kalırken, görünmez olanın, görülebilen ve bu nedenle dindar bir algısal eğilimin geliştirilmesi için bir nesne olarak düşünülebilecek görünür çevrede bir değişikliğe yol açtığı kabul edilir (ayrıca bkz. Mittermaier 2011 : 24). [1]

Ebu Bilal ve diğer neo-ortodoks Müslümanların teorilerinden yola çıkan bu kitapta, görünmez olan, en geniş anlamıyla, doğrudan algılanamayan – en azından bir insan bakış açısından algılanamayan – şey olarak tanımlanır. Charles Hirschkind'in de belirttiği gibi (2006 : 8)'in de belirttiği gibi, *gaybın sağladığı ahlaki görüş* , görme duyusu dışındaki duyular aracılığıyla da önemli şekillerde geliştirilir; en önemlisi de Kur'an'ın ilahi sözlerinin okunmasını dinlemektir. Ancak *gaybdan gelen mesajlar* ses yoluyla iletilebilse de, görünmez olanın egemenliğinin işitme veya başka herhangi bir duyu yoluyla tamamen kavranamayacağı açıktır. Görünmez olan sadece bilinmeyenin bir metaforu da değildir; aksine, tam olarak bilinemeyen şeydir. Kısacası, burada kullanıldığı şekliyle görünmez olan, insan algılama ve bilgi yeteneklerimizin tamamen ötesinde olan şeydir.

Görünmez olan, görünmez olarak

Kierkegaard ve Ebu Bilal'in İbrahim'in kurbanı hakkındaki yorumları arasındaki benzerlik, İslam'ın *gayb kavramı* ile varoluşçu, fenomenolojik ve etik felsefenin bazı dallarındaki görünmezlik anlayışı arasındaki ilginç benzerliklerden biridir. Bu felsefeler, hem çevremizdeki şeyleri algılamamızla hem de kendi içimizdeki görünmezlikle ilgili olarak görünmezlik kavramını daha da geliştirmemize olanak tanır. İslam ve Batı'nın giderek düşmanca karşıtlıklar olarak tanımlandığı bir çağda, hem Müslüman hem de Batı felsefesindeki düşünce benzerliklerini kabul etmenin karmaşıklıkları -ancak aynı zamanda büyük bir önemi- vardır (bkz. ayrıca Marks). 2010 ve Sedgwick (2016). Kitap boyunca, psikiyatrik sağlık hizmetleri ile İslami şeytan çıkarma arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri analiz ederken bu felsefelere geri dönüyorum.

Maurice Merleau-Ponty'nin (2002[1945]) algı fenomenolojisinde, görünmez olan, tüm insan algısının bir sonucu ve gerekli bir parçası olarak tanımlanır. Aslında, algı için bir koşuldur. Merleau-Ponty bu hipotezi motor-niyetli eylemler düzeyinde inceler. Örneğin, masadaki bu bardağı tutmaya çalışırken, elim parmak uçlarının nereye yerleştirileceğini sezgisel olarak belirler, sanki parmak uçları bardağın önünden diğer tarafına kadar olan mesafeyi kat etmeden önce bardağın arkasını görmüş gibi. Bir şekilde ben, bedenim ve parmak uçlarım, bardağın arkasındaki görünmez alanı, onu gerçekten görmeden önce sezgisel olarak algılıyoruz. Merleau-Ponty'nin anlayışına göre, bunun nedeni, herhangi bir insanın gerçek bakış açısının, bardağın arkasında yatan ve görünmez tarafını oluşturan geniş alternatif bakış açıları ağını her zaman önceden varsaymasıdır. Bardağı masanın üzerinde tam teşekküllü üç boyutlu bir nesne olarak görüyorum çünkü gözlerimin gerçek görsel bakış açısı, bardağı görebileceğim ancak mevcut bakış açımdan görünmez olan diğer tüm olası konumları otomatik ve

sezgisel olarak hesaba katıyor (ayrıca bkz. Merleau-Ponty). 1997[1964] ; Kelly 2005 ; Suhr ve Willerslev 2012).

Elisabetta Basso'nun da belirttiği gibi (2011 : 242), Merleau-Ponty'nin tanımladığı anlamda algı, bir inanç biçimidir – dünyayla olan ilişkimize duyulan bir güven – etrafımızdaki şeylerin asla tamamen görünür olmamasına rağmen işleyen bir kesinlik jestidir. Gerçekten de, motor-niyet eylemlerimiz düzeyinde işleyen bu inanç ifadesi, hem Ebu Bilal'in hem de Kierkegaard'ın İbrahim ve oğlunun hikayesinin analizinde tanımladığı inanç ve kesinlik (*tevekkül , yakîn) biçiminden çok farklı değildir (ayrıca bkz. Basso* 2011 : 249). Kierkegaard'ı paraphrase etmek gerekirse, Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi, yalnızca doğrudan algılanamayanın gücüyle işleyen paradoksal bir algıdır.

Gestalt kuramından esinlenen Merleau-Ponty (1964[1948] : 49; ayrıca bkz. Kelly 2005 : 91) tüm insan görüşünün bir 'norm' tarafından yönlendirildiğini belirtir. Bizi ve bakışlarımızın nesnelerini çevreleyen sonsuz sayıda olası bakış açısı, nesnelerin kendilerini görünür olarak sunmaları için görünmez bir zemin sağlar. Bu 'tamamen görünmez' veya sonsuz 'her yerden bakış' - yani evrenin her yönden, her zaman, aynı anda görülmesi - Merleau-Ponty için insan algısının koşulu ve yol gösterici idealidir. Bu panoptik bakış açısı - İslam teolojisinde 'Her Şeyi Gören Tanrı' olarak adlandırılacağı gibi *el-Basîr - herhangi bir insan perspektifinden ulaşılamaz olsa da, Merleau-Ponty'ye (* 2002 : 79, 352) göre, herhangi bir perspektifsel görme için gerekli zemini sağlayan görünmez bir norm olarak işlev görür.

Son yıllarda bir dizi antropolog ve kuramcı, Merleau-Ponty'nin nesne algısı kuramından ilham almıştır (Holenstein). 1999 ; Kelly'nin 2005 ; Holbraad ve Willerslev 2007 : 335; Pedersen 2011). Bir anlamda bu yazarlar bizi Platon'un meşhur bir şekilde tarif ettiği mağaranın içine geri götürüyor gibi görünüyorlar. Ancak Merleau-Ponty'de, Rane Willerslev'in de belirttiği gibi (2009a : 33) açıkça belirtiyor ki, mağaranın dışına çıkmak

mümkün değil ve tam anlamıyla her şeyi görebilen bir bakış açısına ulaşmak da mümkün değil. İnsan olmak, belirli olana bedenlenmek, görünür olanın matrisine dolanmak ve zincirlenmek demektir; dolayısıyla görünmez olanın tamamına yalnızca kısmi, dolaylı bir erişime sahip olmak demektir. Nesne algısına dair böyle bir teoride nesnellik, bir nesneyi tamamen kavrayabilmekle ilgili değil, tam tersine. Bir nesne ancak kısmen görünmez olduğunda, yani gizli bir tarafı olduğunu fark ettiğimizde bizim için görünür hale gelir. Şu anki konumumuzdan algılayamadığımız bir şey (Kelly 2005 : 78; ayrıca Haraway'e bakınız). 1991).

Burada ele alacağımız konu açısından, neo-ortodoks İslam'ın görünmezlik ve hakikat kavramları ile Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu nesnellik teorisi arasındaki benzerliğe dikkat çekebiliriz. Bakışlarımızı nereye çevirirsek çevirelim ve dünyanın görünür cephelerine ne kadar dikkatlice bakarsak bakalım, hem Merleau-Ponty hem de neo-ortodoks İslam, görünmez olanın nasıl sinsice ilerlediğini, gölgelerde, aralarında, çevrede veya hatta bakışlarımızın nesnelerinin içinde nasıl saklandığını bize öğretir. Onu göremesek de ve varlığını kabul etmeyi seçsek de seçmesek de, görünmez olan bir şekilde her zaman bizimledir. Ancak muhataplarım için, görünür olanın görünmez kökenini takdir etmek sadece doğru algılama meselesi değildir. Önemli yönlerden etik ile bağlantılıdır.

Ötekinin görünmez yüzü

Birbirimize baktığımızda, kendimizi hızla görünmezliğin aleminde buluyoruz. Birbirimize bakarken içinizde bir şeyler oluyor. Bunu hissedebiliyorum, ancak göremiyorum. Emmanuel Levinas için (1985) Bu, Ötekinin görünmez yüzüyle karşılaşma deneyimidir. Bu görünmez yüz, ötekinin yüz ifadesinin altında gizlenir. Levinas'a göre, bu, asla görülemeyen veya yeterince tasvir edilemeyen, kontrol edilemez, erişilemez ve indirgenemez bir 'ötekilik fazlalığı'nı ifade eder (Wyschogrod). 2002 :

191). Bu nedenle görünmez olan, yalnızca eksik algı veya bilginin sonucu değildir. Levinas'a göre: 'Görünmezlik... bilginin kendisinin yetersizliğinden -mutlak ötekinin sonsuzluğuna karşı yetersizliğinden- kaynaklanır' (1987a: 32; ayrıca bkz. Merleau-Ponty) 1976 ; Basso 2011 : 253). Bu anlamda ötekinin yüzü 'görülmez' ve düşünce içinde yakalanamaz. Aksine, yüz temsilin ötesinde bir ötekiliktir. 'Sınırlandırılamaz' olan, 'sizi ötesine götüren' şeydir (Levinas 1985 : 86-7).

Levinas'a göre, ötekinin ötekiliğini tanınabilir herhangi bir temsile indirgeme girişimlerinden korunmaya ihtiyacı yoktur. Aksine, algılayan benlik, ötekiyle olan ilişkisine bağlıdır ve bu nedenle ötekinin indirgenemez ve sonsuz ötekiliğini kucaklamalıdır. Benliğin öteki karşısındaki savunmasız ve güçsüz durumu, Levinas'ın ötekiliği öldürmenin imkansızlığını şu şekilde tanımlamasında açıkça ortaya konmuştur: 'Olağanüstü varlığı, içinde bulunduğum onu öldürmenin etik imkansızlığına yazılmış olan Öteki, güçlerin sonunu işaret eder. Eğer artık onun üzerinde gücüm yoksa, bunun nedeni onun hakkında sahip olabileceğim her fikri tamamen aşmasıdır' (Levinas). 1979[1961] : 87).

Teorik farklılıklarına rağmen, Levinas'ın görünmezliği indirgenemez 'ötekinin yüzü' olarak kavrayışı ve Merleau-Ponty'nin her zaman mevcut olan 'görüş' anlayışı birbirine yakındır. 'Her yerden' kavramı, Kierkegaard'ın 'mutlak' ve 'sonsuz' kavramlarına ve neo-ortodoks Müslüman muhataplarım arasında ifade edilen Tanrı kavramına yakın bir benzerlik göstermektedir. Bu kavramların tümü, ulaşılamaz bir normatif ideale, onsuz yapamayacağımız bir bakış açısı bolluğuna işaret eder. Her bakış açısının altında, şeylerin görünürlüklerinde öne çıkmasını sağlayan görünmez bir arka plan olarak yer alır. Ancak görünür dünyanın gözlerimizin önünde belirmesi için kendini gizlemesi gerekir. Merleau-Ponty'nin de belirttiği gibi (2000 : 187) şunu ifade eder: 'Görünür olanın özü, bir görünmezlik katmanına sahip olmaktır... ve bu katmanı belirli bir yoklukla mevcut kılar.'

Bu nedenle, 'her yerden bakış' ve 'öteki', ancak olumsuz bir şekilde, yani yokluğu aracılığıyla, kendi öznel görüşümüzün nesnesi olabilir.

Fakat görünmez olanla karşılaşmak için dünyaya çıkmamıza veya başka insanlarla karşılaşmamıza bile gerek yok. Jean-Paul Sartre'ın dediği gibi (2000[1943] : 260) gözlemlemiştir ki, kendi gücümüzle göremediğimiz şey de kendi görüşümüzdür. Aynada kendimize doğrudan baktığımızda, gözlerimizin ortasındaki karanlık boşluklardan bize bakan görünmez olanı buluruz. Orada ne saklanıyor?

Bu kitabı yazarken bazen kendime, 'bu cümleyi kim düşünüyor ve yazıyor?' diye sordum. René Descartes'ın tanımladığı gibi bir 'cogito' bulmak yerine, biraz rahatsız edici bir deneyim yaşadım. Yakından incelendiğinde, cogito çoğu zaman aşinalığını kaybediyor. 'Ben' şeklinde bir birleşme zorunlu olarak gerçekleşmiyor. Bu cümleyi kim düşünüyor ve yazıyor? Kendime bu soruyu sorduğumda, bulanık gölgeler hareket etmeye, kaybolmaya, yeniden ortaya çıkmaya ve tekrar kaybolmaya başlıyor. Benim için, yalnız olmadığım ve cogito değil, birden fazla 'birileri/bir şeyler' bulduğum ezici bir deneyim, bu spekülasyon çizgisini hızla sonlandırıyor.

Bilişsel psikolojide psikoz ve şizofreni üzerine yapılan çalışmalara göre, bu tür bir bilişsel yetersizlik deneyimi göründüğü kadar endişe verici değildir. Nitekim, Chris Harrop ve Peter Trower'ın da belirttiği gibi (2003 : 67-8), Descartes'ın kendisi de psikolojik bir bozukluktan muzdarip olabilirdi, çünkü algılanan 'ben' ile algılanan 'ben' arasında tam bir özdeşleşme, ortaya çıkan şizofreninin karakteristik bir özelliği olabilir. Bu, görünmez olanın tamamen ortadan kaldırıldığı, egonun egoya eşit olduğu ve dünyanın göründüğü gibi olduğu fikrine kör bir inançla değiştirildiği bir benliktir (ayrıca bkz. Deleuze). 2005b[1989] : 129). Dolayısıyla, örneğin, 'Evet, bu benim, ben Stalin'im' diye tam bir inanç içinde olduğunu fark eden psikiyatri hastasının dehşeti. Bu, 'ego merkezcilik, idealizm ve siyah/beyaz düşüncenin' yıkıcı bir kombinasyonuyla karakterize edilen benliktir (Harrop). 2002 : 296). Buna

karşılık, Harrop ve Trower'ın (2003 : 187) iddia ettiği gibi, kişinin kendi bedeni ve zihni içinde tamamen yalnız olmama deneyimi otomatik olarak psikoz belirtisi olarak kabul edilmemelidir. Ses duyma üzerine yapılan çalışmaların da doğruladığı gibi, bir 'ben'in iç dünyasını birden fazla görünmez 'öteki'yi içerecek şekilde deneyimlemesi mutlaka patolojik değildir (Romme ve Escher). 2000 ; Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard 2009 ; Luhrmann 2012a). Aksine, bu nispeten 'normal' ve hatta bazen gerekli bir deneyimdir.

Bu kısa Kartezyen meditasyon, görünmez olanla yaşanan özel bir karşılaşmadan sadece biridir. Görünmezlik çalışmaları geleneği, insanlık ile görünmez olan arasındaki karşılaşmanın çeşitli kültürel ve sosyal bağlamlarda nasıl belirli biçimler ve anlamlar kazandığını anlamaya yönelik birçok farklı girişim sunmaktadır. Bu kitap, insan yaşamındaki görünmez olana dair böyle bir çalışmadır. Görünmez olanın evrensel ölçekte genelleştirilemeyecek biçimler aldığı tarihsel ve kültürel bir ortamda yer almaktadır. Bununla birlikte, çalışma, görünmez olan görünmez olduğu için hiçbir insanın onu tam olarak olduğu gibi göremeyeceği veya bilemeyeceği genel hipotezine dayanmaktadır.

Danimarka'da Görünmezlik

Araştırmamı Danimarka'da psikiyatristler, hemşireler, şeyhler ve Müslüman hastalar arasında gerçekleştirdim. Böylesine sınırlı bir coğrafi bağlamda bile, görünmez olan, antropolojik bir araştırma için çok geniş bir kavram gibi görünüyor. Görünmez olanın incelenmesini daha da detaylandırmanın bir yolu, insanların görünmez olanla karşılaştıklarında ne yaptıklarına bakmaktır. Danimarka bağlamında, çeşitli tepki türleri gözlemlenebilir.

Bazen insanlar, görünmez olanı görünür kılmaya çalışmadan, görünmezliğini kabullenip onunla öylece başa çıkarak, görünmezliği kucaklıyor gibi görünürler. Levinas, Merleau-Ponty ve Kierkegaard'ın da

böyle düşündüğü anlaşılıyor. Onların terimleriyle bu, yalnızca etik olarak doğru değil, aynı zamanda mantıklı bir yanıt olurdu; çünkü görünmez olanın varlığını kabul etmemek, kişinin doğru algılama ve eylem kapasitesini devre dışı bırakmak anlamına gelirdi.

Ancak daha sıklıkla insanlar görünmeyeni görmezden gelmeye ve görünmeyen yokmuş gibi işlerine devam etmeye çalışırlar. Burada inkâr veya kayıtsızlık, görünmeyenle karşılaşma biçimi haline gelir.

Başka zamanlarda ise bu karşılaşma, insanlarda görünmez olanı görünür kılma, ona saldırma, hatta onu fethetme arzusunu uyandırabilir; bu da Levinas ve Merleau-Ponty'nin ölçeğinin diğer ucunda yer alan bir tepkidir. Levinas'ın da belirttiği gibi, ötekiliği ve görünmez olanı görünür kılmak etiğin tam tersidir – ötekiliğin temel ihlalidir. Bu ihlal sadece ötekiliği inkar etmekle kalmaz, aynı zamanda benliğin yok olmasına da yol açar, çünkü benlik öteki olmadan var olamaz.

Saha çalışmamı yürütürken, görünüşte birçok Danimarkalının görünmez olana pek de sıcak bakmadığı izlenimi edinilebiliyordu. Dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi, görünmez olan bazen karanlıkla, hatta tehlikeyle ilişkilendirilir (Bille ve Sørensen). 2007 : 272; Vigh ve Turner 2007 : 7). Kuzey Avrupa ülkesi olan Danimarka, güçlü bir Protestanlık geçmişine ve Aydınlanma Çağı'ndan miras kalan belirli ideallere sahiptir. Danimarkalılar, "normatif laiklik"in radikal bir biçiminin savunucuları olarak bile nitelendirilmiştir; bu düşünce akımı veya ekolü, "rasyonel", "bilgili" ve "aydınlanmış" düşüncenin yönetmesi gerektiğini ve "dini", "irrasyonel" ve "manevi" davranışların kesinlikle bireylerin özel alanıyla sınırlı kalması gerektiğini savunur. [2] Bununla birlikte, aynı zamanda Danimarka devlet okullarında Hristiyanlık öğretimi (*kristendomskundskab*) zorunludur ve Danimarka devleti ayrıca resmi bir Protestan devlet kilisesi olan *folkekirken'i* (Sedgwick) desteklemektedir. (2014). Her Pazar sabahı ülke genelinde kilise çanlarının sesi duyulur. Bununla birlikte, aşkın, görünmez

bir hakikate olan sarsılmaz ve koşulsuz inancın açık ifadeleri neredeyse küfür statüsüne ulaşmıştır.

Bu durum, 2013 yılında Danimarka'daki bir köy kilisesinin cemaatinin, "Tanrı'ya inanan bir rahip" için açık bir pozisyon ilan etmesiyle görüldü (Politiken). (2013). Danimarka Rahipler Derneği Başkanı Per Bucholdt Andreasen'in tepkisi anında oldu: 'Bu, zihin kontrolüne [*sindelagskontrol*] çok yaklaşıyor.' Eski Cinsiyet Eşitliği ve Kilise İşleri Bakanı Manu Sareen de aynı derecede rahatsız oldu ve 'umarım bu, cemaatin yeterince düşünmediği bir formülasyondur' dedi.

Sosyal bilimlerin çoğunda olduğu gibi, görünmez olan genellikle görünür kılınması, aydınlatılması, ortaya çıkarılması ve haritalandırılması gereken bir şey olarak görülür; böylece bilinçli, rasyonel düşünce onu kontrol altına alabilir ve ona göre hareket edebilir (Sjørslev). 2002 : 30; Vigh ve Turner 2007 ; Vacher 2010 ; Larsen 2011). Danimarkalılar, açıklığı, şeffaflığı ve kesin bilgiyi o kadar çok önemsiyor gibi görünüyorlar ki, dünyanın en çok izlenen, sayılan, kayıt altına alınan, kataloglanan ve istatistiksel olarak sayımı yapılan nüfuslarından biri haline geldiler (Lauritsen). (2011). Her vatandaşın, doğumdan başlayarak anaokulu, eğitim, iş, evlilik, üreme, hastaneye yatış, diş kayıtları, mahkeme davaları, gayrimenkul yatırımları, ölüm vb. aşamalardan geçen belirli bir bireysel yolculuğa doğrudan bağlayan özel bir numarası vardır. Bu istatistikler sayesinde Danimarka, uzun yıllardır dünyanın en az yolsuzluğa sahip ve en şeffaf ülkesi olarak tanımlanmaktadır (Transparency International). (2016). Ayrıca bu istatistikler ve ek araştırmalar nedeniyle – ancak istihdam, ruh sağlığı ve intihar kayıtlarındaki bazı olumsuzluklara rağmen – araştırmacılar sürekli olarak Danimarkalıların aslında dünyanın en mutlu nüfusları arasında olduğunu ve bu prestijli unvan için yalnızca Finlandiya, Norveç ve İsviçre gibi ülkelerle rekabet ettiğini iddia etmişlerdir (Helliwell, Layard ve Sachs). 2012, 2016, 2019 ; ayrıca bkz. White 2006).

Ancak, ülkenin bazı bölgeleri ve nüfusun bazı kesimleri genellikle bu şeffaflık, mutluluk ve görünürlük söyleminde yer almaz. Kamuoyu söyleminde bu yerlerden bazılarına resmi olarak 'getto' denir. Bu yerler ve sakinleri çoğu zaman görünmezdir. Danimarka'nın mutluluk ve şeffaflık ülkesi olarak değerlendirilmesi yaygın olsa da, siyasetçiler ve yorumcular olumsuz istihdam ve ruh sağlığı kayıtlarının yanı sıra Danimarka nüfusunun nispeten büyük bir bölümünün iş göremezlik ödeneği almasının nedenlerini araştırmaya başladıklarında bu durum daha da belirgin hale geliyor (Jeldorft). 2013 ; Rytter ve Pedersen 2014 ; Johansen ve Jensen 2017).

Danimarka hükümeti, 'getto'yu, sakinlerinin yüzde 50'sinden fazlasının Batı dışı ülkelerden gelen göçmenler veya göçmenlerin torunlarından oluştuğu sosyal konut kompleksi olarak tanımlamıştır. Ayrıca, 'getto', sakinleri arasında işsizlik oranının en az yüzde 40 olması ve suç oranının ortalamanın üzerinde olmasıyla da tanımlanır. [3]

Bu çalışmanın saha araştırmasının büyük bölümünün yürütüldüğü 'getto', Gellerupparken ve Toveshøj olarak biliniyor. Araştırmama başladığımdan beri, nüfus 7.000'den 6.000'e düştü. Şu anda nüfusun %81'i, çoğunlukla Filistin, Lübnan, Somali ve Türkiye'den olmak üzere 'Batı dışı ülkelerden göçmen veya göçmenlerin torunları' olarak kayıtlı. 18-64 yaş arası nüfusun %52'si işgücü piyasasında aktif değil ve bunların çoğu sosyal yardım alıyor. %15'i öğrenci ödeneği alıyor. Geri kalan %33'ü ise ya çalışıyor ya da geçici olarak işsiz olarak kayıtlı. [4]

Bazı yönlerden 'getto', pratik planlamanın rasyonel, modern, laik, aydınlanmış ideallerini mükemmel bir şekilde karşılıyor gibi görünüyor. Kare, eşit büyüklükte daireler, balkonlar ve otoparklarla dolu yüksek binaların hakim olduğu büyük modernist konut kompleksi, tam olarak modern, laik ulus devletin bir simgesi olarak kabul edilen, sınırlı bir alanda bireyler arasındaki soyut, zamansız eşitliğe yapılan bu vurguyu akla getiriyor gibi görünüyor (Anderson). 1991 ; Scott 1998). Ancak diğer birçok

'getto' gibi, Gellerupparken de Danimarka'nın geri kalanından tamamen farklı bir dünya gibi görünüyor.

"Getto" olarak adlandırılan bölgelerin sakinlerinin birçoğu, tipik beyaz, sarışın Danimarkalı imajından belirgin şekilde daha koyu tenlidir. Çoğu Danca konuşur, ancak aksanlı olarak; bu aksan çeşitli şekillerde "perkerdansk" (Farsça-Danca'ya yönelik aşağılayıcı bir kelime oyunu), "araberslang" (Arap argosu), "grilldansk" veya "çok etnikli lehçe" olarak adlandırılır (Quist). 2000 ; Christensen 2003).

Danimarka medyası, bu bölgelerden gelen gençlerin okulda veya diskolarda, sokaklarda çetelerle başlarının derde girdiği ve bazen işsizlik ve suç istatistiklerinde sorunlu kayıtlar olarak yer aldıkları yönündeki haberlerle dolu (Sosyal İşler Bakanlığı). (2011). Bazı istatistikçiler, medyanın ve politikacıların, ırksal kategorilerden kaçınma çabasıyla "eski" ve "yeni" Danimarkalılar olarak adlandırılan gruplar arasındaki farkı aşırı derecede dramatize ettiğini savunmuştur; ikinci kategori, 1960'lar ve 1970'lerde Türkiye'den Danimarka'ya gelen Batı dışı ülkelerden gelen mültecileri ve "misafir işçileri" (*gæstearbejdere*), onların çocuklarını ve torunlarını ifade etmektedir ve bunların çoğu vatandaşlık almıştır.

Danimarka'ya Batı dışı ülkelerden mülteci olarak gelen birinci nesil göçmenler arasında işsizlik oranları ve okuma yazma bilmeme oranları genellikle yüksek olsa da, çocukları etkileyici bir hızla arayı kapatıyor, sözde 'etnik' Danimarkalı akranlarının sadece birkaç puan gerisinde kalıyor ve bu da benzer sosyal ve ekonomik geçmişe sahip 'etnik' Danimarkalı çocuklar için hayal edilmesi zor bir sosyal sıçrama oluşturuyor (Borberg). 2016 ; Rytter 2018). [5.] Gellerupparken 'gettosunun' işsizlik ve suç oranlarını yüksek göçmen sayısıyla ilişkilendiren bir yer olarak gördüğü büyük ilgi, Aarhus Belediyesi'ndeki Batı dışı ülkelerden gelen göçmenlerin veya göçmenlerin torunlarının %80'inin bu bölgelerin dışında yaşadığını ve istihdam ve suç istatistiklerinde önemli ölçüde daha iyi performans

gösterdiğini de göz ardı etmektedir. Buna rağmen, çoğu politikacı ve Danimarka medyası, önemli ilerlemelerine rağmen, Batı dışı ülkelerden gelen göçmenlerin ve onların torunlarının hala ortalamanın biraz altında performans gösterdiği gerçeğine odaklanmaya devam etmektedir.

Benzer bir odak noktası, yetkililerin göçmenlerin ve göçmenlerin torunlarının fiziksel ve zihinsel sağlık istatistiklerini değerlendirirken de görülmektedir (Ringgaard). (2012). Danimarka Kültürlerarası Psikiyatri Araştırma Merkezi, sağlık istatistiklerinin farklı göçmen kategorileri arasında her zaman doğru bir ayrım yapmadığı gerekçesiyle bir dereceye kadar ihtiyatlı olunmasını savunmaktadır. Bununla birlikte, psikiyatristler, 'kültürlerarası hasta' olarak adlandırılanların -yani Batı dışı ülkelerden göçmenler veya göçmenlerin torunları- psikotik, duygusal ve nevrotik bozukluklar geliştirme riskinin önemli ölçüde daha yüksek olduğunu bulmuşlardır (Videnscenter for Transkulturel Psykiatri). 2012 ; ayrıca bkz. Helweg-Larsen ve ark. 2007 ; Norredam ve ark. (2009). Bazı akademisyenler, 'kültürlerarası hastalar' veya 'Danimarkalı olmayan etnik kökenli hastalar' gibi kategorilerin kullanımını, algılanan farklılığı otomatik olarak özel bir tür psikiyatrik rahatsızlıkla eşitleme potansiyel riskine işaret ederek eleştirmişlerdir (Johansen). 2007 ; ayrıca bkz. Foucault 1988[1961] ; Korsanlık 1999). Ancak çoğu bilim insanı, nüfusun bu kesimine özgü ve özel ilgi gerektiren sorunlar olduğu konusunda hemfikirdir.

Çoğu akademisyen ve bazı politikacılar, topluca 'entegrasyon sorunları' olarak sınıflandırılan çeşitli konuları, Orta Doğu'daki çatışmalardan kaçan birçok birinci nesil göçmenin travmatik deneyimlerine ve göçmenlerin ve çocuklarının eğitim sisteminde ve Danimarka işgücü piyasasında ayrımcılığa ve dışlanmaya maruz kalmasına atıfta bulunarak açıklamaktadır. Ancak istatistiklere dahil edilmeyen ve bu nedenle sistem tarafından kısmen görünmez olan ek bir faktör de dindir (Kühle). 2006 : 38; Jacobsen (2007, 2008). 1990'lardan beri Danimarkalı politikacılar ve kanaat önderleri, Batı

dışı göçmenlerin Danimarka toplumuna entegrasyonunun önündeki asıl engelin aslında İslam olduğunu giderek daha fazla iddia etmektedir (bkz. Hervik). 2011 ; Rytter 2018).

İslam, 'entegrasyon sorunlarının' görünmez nedeni mi?

Gellerupparken'in 'gettosunda' dolaşırken, sakinlerinin çoğunun Danimarka'da dinin kesinlikle özel bir mesele olarak kabul edilmesi anlayışına uymadıkları açıkça görülüyor. Gellerupparken'de din, fiziksel olarak somutlaştırabileceğiniz ve kıyafetlerinizde, sakalınızın uzunluğunda sergileyebileceğiniz bir şey. Burada, diz hizasına kadar uzanan tunikler giyen tam sakallı erkekler, başörtüsü takan kadınlar, hatta peçenin *yakın* zamanda yasa ile yasaklanmasına rağmen tamamen siyah cübbelerle örtünmüş birkaç kişi göreceksiniz. Bu tür eşarplar, sakallar ve tunikler, bu insanların dindar Müslümanlar olduğunun açık ve net işaretleridir.

Mikkel Rytter olarak (Rytter (2010a: 303), 'Danimarka ailesi' kavramının yarattığı etno-milliyetçilik üzerine yaptığı bir çalışmada, bu tür şekillerde dini bağlılıklarını görsel olarak sergileyen kişilerin, 'gerçek Danimarkalılardan' beklenen 'ulusal bağlılığı' sergilemediklerini belirtmiştir. Birkaç örnek arasında Rytter, eski Eğitim, Entegrasyon, Sağlık, Kültür ve Kilise Bakanı Bertel Haarder'in bu tür kişilerin 'Danimarka kabilesinin dışında bir alt kültürde yaşadıklarını' iddia eden açıklamalarını analiz etmektedir (ayrıca bkz. Larsen 2011 ; ve bkz. Fernando) . (Fransa'daki durumun analizi için 2010 yılına bakınız).

İslam, 'gettolarda' oldukça görünür olsa da, etnik kategorileri dini inancın bir göstergesi olarak ele almadığımız sürece, Danimarka nüfusunun kapsamlı istatistiklerinde hemen hemen görünmez. Din, resmi olarak özel bir mesele olarak kabul edildiğinden, insanların dinine doğrudan dayalı

istatistikler üretmek yasal değildir (Kühle 2006 : 38). Sağcı politikacıların ve tanınmış siyaset bilimcilerinin aşırı abartılarına karşı çıkan Brian Arly Jacobsen (2008 : 84), Müslümanların kesin sayısını hesaplamak için daha hassas yöntemlere, kimin Müslüman sayılacağına dair daha doğru bir tanıma ve Müslüman çoğunluklu ülkelerden gelen göçmenlerin akrabaları ile İslam'ı günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olarak uygulayanlar arasında ayrım yapılması gerektiğine işaret etmiştir.

Danimarka'daki önde gelen politikacılar ve yorumcular da Müslüman nüfus hakkında daha şeffaf ve doğru verilere duyulan isteği paylaşıyorlar; ancak bu isteğin nedenleri İslam alimlerinin çoğununkinden farklı. Birkaç yıl önce Danimarka'daki genç Selefi Müslümanlardan oluşan bir grubun temsilcisi, Afganistan'daki tüm Danimarkalı askerlerin tabutta dönmesini umduğunu dile getirmişti: "Onlar bizim istemediğimiz bir demokrasi için savaşıyorlar" (Jyllandsposten'de alıntılandı). (2011). Eski Entegrasyon Bakanı Karen Hækkerup'un tepkisi anında oldu: 'Bu rahatsız edici ve iğrenç... Bu ortamları haritalandıracağız.' [6]

Danimarka gibi aydınlanmış, şeffaf ve demokratik bir devlette, demokrasiye, Danimarka'nın entegrasyon politikalarına ve bu durumda terörizmi ortadan kaldırma girişimine yönelik hoşnutsuzluğunu dile getiren kişiler, Savaşlar, yalnızca kabul edilemez olarak görülmekle kalmaz; aynı zamanda grotesk ve anlaşılmazdır ve bu nedenle çözülmesi gereken bir bilmece oluştururlar. Görünmeyen nedenin belirlenmesi ve görünür hale getirilmesi gerekir ki, uygun tedavi reçete edilebilsin.

Kamuoyu tartışmalarında sıkça gündeme gelen konulardan biri, 2005 yılında Danimarkalı karikatüristlerin Hz. Muhammed'i bir dizi karikatürde resmetme girişiminin Danimarka'daki ve diğer yerlerdeki Müslümanlar arasında yarattığı öfkedir (ayrıca bkz. Hervik). 2006 ; Keane 2009 ; Mahmood 2009 ; Boe (2017). Bunun neresi bu kadar kışkırtıcı olabilir ki? Neden hiçbir şey görselleştirilemez, karikatüre dönüştürülemez ve alay

konusu edilemez? Bazı akademisyenler olayı Müslümanları damgalama girişimi olarak değerlendirirken (Boe ve Hervik) 2008), görselleştirmeyi reddetmenin temel amacı, İslam'ın modern, aydınlanmış, rasyonel ve laik bir toplumun normlarına uymadığını vurgulamak gibi görünmektedir (Aşama). 2011 : 51). Birçok yorumcuya göre, Müslümanların belirli bir tarihi şahsiyetin yüzünü bu kadar ısrarla görünmez kılmaya çalışması şüpheli görünüyor.

Talal Asad olarak (2003 : 160) birçok yorumcunun Avrupa'daki Müslüman göçmenlerle ilgili sorununun, başka bir kültürden gelmelerinden ziyade İslam'a inanmalarından kaynaklandığını savunmuştur. Garbi Schmidt, Birgitte Johansen ve Dorthe Possing (2008 : 3) İslam'ın oluşturduğu tehdidi kabul etmeyi reddeden akademisyenlerin, 'Müslümanları Batı egemenliğinin kurbanları olarak naif bir şekilde tasvir etmekle' sık sık nitelendirildiğine dikkat edin.

Danimarka'da siyasetçiler ve kamuoyu tartışmacıları sıklıkla İslam'ı, Müslüman göçmenlerin ve bazen de Danimarka toplumunun sorunlarından sorumlu bir tür toplumsal hastalık olarak teşhis etmişlerdir. Bu görüş, Danimarkalı Müslümanları kötü huylu bir tümörün hücrelerine benzeten eski Milletvekili Louise Frevert'in internet sitesinde de dile getirilmiştir:

Eğer doktor hastalarını 'entegrasyon' benzeri bir şeyle iyileştirecek olsaydı, bu, kanser hücrelerini iyi, işlevsel, sağlıklı hücrelere dönüştürmeye ve hastanın vücudunda uyumlu bir şekilde çalışmaya ikna etmeye çalışması anlamına gelirdi. ... Müslümanları bu ülkeye entegre etmek için milyarlarca kron [Danimarka para birimi] ve saatler harcayabiliriz, ancak sonuç doktorun gözlemlediği gibidir: biz konuşurken kanser engellenmeden kendi kendine yayılır. (Information'da alıntılandı) 2005 ; ayrıca bkz. Hervik 2011)

Louise Frevert, web sayfasındaki açıklamaları nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kalsa da, bu düşünce tarzı siyasi yelpazenin geniş bir kesiminde giderek daha fazla görülmektedir. Eğer kötü huylu hücreler (bazen daha spesifik olarak potansiyel 'İslamcı terör hücreleri' olarak da tanımlanır) demokrasiye karşı bu bulaşıcı, irrasyonel nefretin yayılmasının nedeni olarak belirlenebiliyorsa, o zaman bunlar 'yerinden çıkmış madde'dir ve 'temizlenmeli veya ortadan kaldırılmalıdır' (Douglas). 2002[1966] ; ayrıca bkz. Herzfeld 1992 : 38). Milletvekili Marie Krarup'un iddia ettiği gibi: 'İslam medeniyetiyle savaş halindeyiz' ve 'biz...' 'Orta Doğu ve Afrika'daki 3-4 kat daha yüksek doğurganlık oranına karşı bir şansımız var' (Politiken'de alıntılandı) 2012).

Mart 2016'da, Danimarka ulusal yayın kanalı TV2'de dört gece boyunca en çok izlenen saatlerde yayınlanan *"Perdenin Ardındaki Camiler"* (Thyrri ve Jensen) adlı belgesel, camilerin ve imamların Danimarkalı Müslümanların entegrasyonunu teşvik mi yoksa engelleme mi ettiğini araştırmak için gizli kameralar ve gizli gazeteciler kullandı. Belgesel, imamların sosyal dolandırıcılığı, çok eşliliği, zorla cinsel ilişkiyi, kadın ve çocuk dövmeyi meşrulaştırırken, Müslüman kadınların boşanma hakkını reddettiğini ve Müslüman ve gayrimüslim Danimarkalılar arasındaki etkileşimleri engellediğini ortaya koydu. Özellikle gazeteciler, imamların resmi açıklamaları ile kendi aralarında söyledikleri arasındaki farkları Danimarka kamuoyuna göstererek, imamların ikiyüzlülüğünü ortaya koymayı amaçladı.

Belgesel, seçici kurgu yoluyla imamların ifadelerini yanlış aktarması, uygun belgeleme olmaksızın sosyal sahtekarlık ima etmesi ve camilerin ve imamların Danimarka'daki entegrasyon sorunlarının temel nedeni olmasından daha karmaşık açıklamaları öne süren her şeyi sistematik olarak görmezden gelmesi nedeniyle bir dizi akademisyenden şiddetli eleştiri aldı (örneğin Skovgaard-Petersen'e bakınız). 2016 ; Suhr 2016 ; Vinding (2016). Eleştirilere rağmen, belgesel büyük bir kamuoyu tepkisine (364 makale, 76

televizyon programı) ve ifade özgürlüğünü ve din özgürlüğünü sınırlayan yasalar da dahil olmak üzere geniş kapsamlı siyasi girişimlere zemin hazırladı.

Hükümetin en üst düzeyindeki politikacılar, camileri ve imamları açıkça kınadılar ve hastalık ve bulaşıcılık metaforlarını bolca kullandılar. Eski Eğitim, Entegrasyon, Sağlık, Kültür ve Kilise Bakanı Bertel Haarder, 'ölüm kültü yayan azgın imamlara' karşı uyarıda bulundu. Danimarka Halk Partisi Başkan Yardımcısı Søren Espersen, sözde 'İslamcı' camileri 'şiddeti ve ölümü yücelten bir kült, Danimarka'nın başına bela' olarak nitelendirdi. Dönemin Başbakanı Lars Løkke Rasmussen, bu tür imamların 'nefret mesajları yaydıklarını - demokrasimizi baltalamayı amaçlayan mesajlar yaydıklarını' belirtti. Diğer politikacıların önceki taleplerini yankılayan parlamento çoğunluğu, 'Danimarka'daki camilerin güncellenmiş bir haritasına ihtiyaç olduğu' konusunda hemfikir oldu (bkz. Suhr ve Sinclair). 2016).

Avrupa ve Kuzey Amerika'nın diğer yerlerinde olduğu gibi, Danimarkalı Müslümanlar da vatandaş olarak giderek görünmez hale gelirken, potansiyel sorun ve tehdit olarak aşırı görünür hale geldiler. Çalıştığım Müslüman topluluklar, yukarıda bahsedilen belgesel ve 2005-2006 yıllarındaki Peygamber karikatürlerine yönelik eleştirileri ile bir dizi genç Danimarkalı Müslümanın radikalleşmesine katıldıkları yönündeki suçlamalar nedeniyle yoğun kamuoyu ilgisine ve devlet gözetimine maruz kaldılar. Araştırma sürecim boyunca bu giderek artan tartışmalara yoğun bir şekilde dahil oldum (Suhr vd.). (2017). Araştırmalarımın odak noktası, bu daha geniş sosyal ve Siyasi meseleler, cin çarpması ve psikozun görünmez dinamikleriyle paralellikler gösterir.

Hastalık ve görünmezlik

Açıkçası, Danimarkalı Müslümanlar İslam'ı bir hastalık veya 'entegrasyon sorunlarının' görünmez bir nedeni olarak nitelendirmeye kolay kolay katılmıyorlar. Aksine, birlikte çalıştığım insanların çoğu İslam'ı sorunlarla başa çıkmak ve hem fiziksel hem de ruhsal hastalıkları tedavi etmek için bir rehber kaynağı olarak görüyor.

Arapçada "deli " *kelimesi kabaca "mejnūn"* olarak çevrilebilir . *Majnūn* kelimesinin kök harfleri *jīm* ve nūn'dur ve bu da cin kelimesiyle bir bağlantıyı gösterir; cinler çoğunlukla kendi dünyalarında kalan, ancak bazen insan dünyasına girdikleri bildirilen görünmez ruhlardır (Al-Issa). 2000 : xv). [7] Görünmez cinlerin varlığı Kur'an'da doğrulanmış olsa da, birçok Danimarkalı Müslüman, onların varlığının dünyevi hayatımızla olan ilgisini sık sık reddeder. Bazı Müslümanlar için cin, sıradan insanların derinlemesine düşünmesine gerek olmayan karmaşık teolojik öneme sahip bir kavramdır (ayrıca bkz. Rytter). 2010b : 49). Diğerleri ise, Allah'ın Kur'an'da insan dünyasını ruhların görünmez dünyasından ayırmak için bir perde yarattığını belirttiği için cinler hakkında düşünerek kendimizi yormamamız gerektiğini savunur. Ancak birçok Müslüman için cinler, insanlığın dünyevi yaşamında çok önemli bir rol oynar. Cinler genellikle insanlarla oyunlar oynar ve hatta kadın ve erkeklerin bedenlerine girerek, kendilerinin asla düşünmeyecekleri şeyleri yapmalarına veya söylemelerine neden olurlar. Bazen cinler insanları deliliğe sürükleyecek kadar alay ederler - *mecnûn* . Danimarka'daki bazı Müslümanlar için, kötü cinlerin saldırıları, cezbetmeleri ve fısıltıları, göçmen nüfusunun nispeten düşük ruh sağlığı kayıtlarının gerçek, görünmez nedeni olarak düşünülmektedir (ayrıca bkz. Dein, Alexander ve Napier). 2008 ; Dein ve Illaiee 2013).

Bazı sözde (ve bazen kendilerini de böyle ilan eden) 'köktenci/İslamcı/demokrasi karşıtı' Müslümanlar, Danimarka refah

devletinin sunduğu ruh sağlığı sorunlarına yönelik tedavileri, sadık Müslümanların bütünlüğüne yönelik gizli bir saldırı olarak görüyor; bu saldırının nihayetinde *şeytanlar* (kötü cinler) tarafından yönlendirildiğini ve amacının sadıkları hakikatten uzaklaştırıp cehennemin ebedi ateşine sürüklemek olduğunu savunuyorlar. Batı bağlamında depresyon, stres, kaygı, paranoya, bipolar bozukluk veya şizofreni olarak teşhis edilecek rahatsızlıklar için kullanılan psikiyatrik ilaçlar, bazı Müslümanlar tarafından dindarların manevi sağlığına karşı kullanılan ince bir silah olarak görülüyor. Onlara göre psikiyatrik ilaçlar öncelikle iyileştirmek için değil, bilincinizi, duygusal ve duyusal yeteneklerinizi yatıştırmak ve böylece sizi ilahi hakikatten daha da uzaklaştırmak için çalışıyor.

Bu bakış açısına göre, sağlıklı bir ruhu koruyabilecek tek şey İslam'dır. Çalıştığım camilerde sık sık "gerçek bir Müslüman asla depresyona girmez" ve "ilaç sadece uyku getirir" gibi ifadeler dile getiriliyordu. Bu görüşler Danimarka'daki tüm Müslümanlar tarafından paylaşılmıyor elbette, ancak Müslüman hastalar Danimarka'daki bir psikiyatri hastanesinde konsültasyona girdiklerinde, bu görüşler genellikle tedaviyi anlamlandırmaya çalıştıkları söylemsel çerçevenin bir parçasıdır. Hasta için, şifacıyla -ister Müslüman ister gayrimüslim, ister şeytan kovucu ister psikiyatrist olsun- karşılaşma, görünmez olanla bir başka karşılaşmayı temsil eder. Acının nedeni ve biçimi görünmez olduğu gibi, iyileşmesi için olası yollar da görünmezdir. Şifacının (*al-muʿālij) melekler veya şeytanlar* tarafından gönderilip gönderilmediğini nasıl bilebilirsiniz ?

Görünmezin gücü

İnsanların ve kurumların görünmez olanla karşılaştıklarında nasıl tepki verdiklerini gözlemlerken, insan algısal eylemliliğinin nerede konumlandırılacağı veya nasıl tanımlanacağı her zaman açık değildir. Görünmez olanı yavaş yavaş fetheden insanlar mı, yoksa görünmez olan

insanları görünürde açıklık ve görünürlük dünyalarına çekip, daha sonra onları daha büyük, daha yoğun ve erişilemez görünmezlik alanlarıyla alt eden mi?

Filozofların, antropologların, Müslüman şeyhlerin, psikiyatristlerin, politika yapıcıların ve sıradan insanların normatif teorilerine bakılmaksızın, görünmez olanın bir özelliği de ona karşı fazla bir şey yapamayacak olmamızdır. Karanlık bir odaya girerken ışığı açmaya çalışabiliriz ve bazı şeyler aydınlansa da, gölgelerin derinliklerinde saklanan diğer şeyler hemen dikkatimizi çeker. Gerçekten de ışık, görünmez olanı yoğunlaştırıp genişletiyor gibi görülebilir.

Harita çizmek, bilinmeyen bölgelere renkler ve çizgiler getirir; insan gözüne daha önce algılanması imkansız olan bir dünyayı görünür kılar. Ancak James Scott'ın (1998 : 7) belirttiği gibi, harita bunu, görünür kıldığı alanı çevreleyen, hâlâ bilinmeyen çok daha büyük bir alanı aynı anda çağrıştırmadan yapamaz. Nörogörüntülemeye bakıldığında, Allan Young ((2011) yılında yayınlanan bir çalışma, modern tarama teknikleri aracılığıyla beynin bilişsel süreçlerinin neredeyse tamamen görselleştirilmesine dair erken vaatlerin, artık 'ayna nöronları' düzeyinde gerçekleştiği varsayılan, ancak görünmez ve aşırı karmaşık sosyal süreçlere ilişkin teorilere nasıl yerini bıraktığını anlatmaktadır.

Danimarka'daki 'gettolar' ve sözde 'entegrasyon sorunları' da böyledir. 'Gettolar' bu ülkede en çok izlenen, analiz edilen, kamuoyunda tartışılan ve aşırı görselleştirilen alanlardan bazıları olmasına rağmen, sorunlarının nedenleri hala görünmezde gizlidir (Rytter ve Pedersen 2014). Bilim ve sosyal bilimler, bu sorunlara ışık tutma girişimi olarak, Görünmez olanı haritalamak, taramak ve görselleştirmek, bu anlamda görünmezliğin bir patlaması veya güçlendirilmesinden başka bir şey değildir.

Latour'un (1993 : 130, 136) belirttiği gibi, 'modern seküler' çağda eğitim görmüş birçok sosyal bilimciyi karakterize eden şey, insanların görünmez yapıları ve yaşamlarını yöneten geçmiş geleneklerin 'barbarca karışımını' nesnel olarak algılayıp bunların dışına çıkabileceklerine ve böylece kendi imgelerinde kendileri için yeni bir dünya yaratabileceklerine olan inançtır. Eylemlilik, uygulama ve iyileşmenin pragmatiği ve fenomenolojisiyle ilgili birçok antropolojik çalışma, insan eylemliliğini dışsal, görünmez güçlere karşı direnç olarak gören bu görüşü yinelemektedir. Bu nedenle, fiziksel ve zihinsel olarak hasta olan hastaların, tüm acılarına rağmen, hala eylemliliğe sahip olduklarını, psikoz veya ruh ele geçirme gibi hastalıkların aslında eylemli bir insan direnci biçimi olabileceğini ve iyileşme uygulamalarının sadece hastalıktan kurtulma girişimleri olarak değil, aslında alternatif öz-yaratma biçimlerinin yeri olarak görülebileceğini göstermeye vurgu yapılmıştır (örneğin Csordas'a bakınız). 1997 ; ayrıca bkz. Boddy 1989 ve Callan 2012).

Psikiyatri ve İslami şeytan çıkarma üzerine yaptığım bu çalışmada, Danimarka'daki görünürlük takıntısına rağmen, neo-ortodoks İslam'daki görünmezlik anlayışına benzer şekilde, görünmez, hatta insan dışı bazı etkenlerin, kamusal ve akademik söylemin yüzeyinin hemen altında gizleniyor gibi görünmesiyle ilgilenmeye başladım. Benim için en büyük sürpriz, başlangıçta son derece farklı ve hatta karşılaştırılamaz iki şifa uygulaması olduğunu düşündüğüm şeyler arasındaki benzerlikler oldu. Depresyon, şizofreni veya cin çarpması gibi teşhislerle hastaların acılarını görünür kılarken, sadece Müslüman şifacıların değil, psikiyatristlerin ve hemşirelerin uygulamaları da hastaların gönüllü olarak Tanrı ve psikotrop ilaçlar gibi görünmez etkenlerin etkisine teslim olabilecekleri bir durumu kolaylaştırmaya yönelik gibi görünüyor. Hem camilerde hem de psikiyatri kurumlarında uygulanan şifa yöntemleri, insan algısal özerkliğinin bir direnç ve kendini yaratma gücü olarak kapsamını düşünmemizi ve bu tür

güçlerin ne zaman, ne ölçüde ve nasıl arzu edilebilir olduğunu değerlendirmemizi sağlar.

İslam ve psikiyatri yaklaşımlarının şifa konusundaki analizinde, özerk, kendine hakim insan eylemi kavramını çeşitli şekillerde sorunlu hale getiren İslam antropolojisindeki tartışmalardan büyük ölçüde ilham aldım (bkz. örneğin Mahmood 2005 ; Hirschkind 2006 ; Mittermaier 2011). Fas'taki manevi yoksunluk analizinde Pandolfo (2018), imgelerin, travmatik izlerin, cinlerin, yıkımın kendisinin ve en önemlisi, Müslüman şeyhlerin şifa uygulamalarıyla ilgili olarak Tanrı'nın etkisini tartışmaktadır. Psikanalizi İslam teolojisiyle birleştiren Pandolfo, hastaların ve şifacıların hastalık korkusunu aşıp ölümü nihai kader olarak kabul ettiklerinde yaşamın yenilenmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermektedir (bkz. ayrıca Irving). (2017). Burada ele aldığım materyal, birçok açıdan Pandolfo'nun çalışmasında öne sürülen sonuçlara işaret etmektedir. Danimarka'da İnsanları özgür iradeli bireyler olarak gören fikir, uzun zamandır hem sosyal hem de siyasi yaşamın yürütülmesinde baskın bir model olmuştur. Ancak burada, insan iradesini analitik bir kavram olarak değil, şeyhlerin, psikiyatristlerin, hemşirelerin ve hastaların mücadele ettiği ve üstesinden gelmeye çalıştığı özel bir varoluşsal sorun olarak ele alıyorum.

Şeyhlerin, hemşirelerin ve psikiyatristlerin şifa uygulamalarının öne sürdüğü temel ve belki de sıradan mesaj şudur: Zihinsel huzur ve özgürlük deneyimi her zaman insanların eyleme geçme, gelenek ve mitleri bir kenara bırakma, kaynakları en üst düzeye çıkarma ve hayatın efendisi veya yapı üreticisi olma yeteneklerinde değil, bazen de kişilerin kendilerini önceden var olan bir yapıya teslim etme yeteneğinde yatar. Özgürlük ve eyleme geçme anlayışı, Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi üzerine yaptığı çalışmalarda da bulunabilir. Şöyle der: 'Doğal ve sosyal durumumu kabullenmeyi reddederek onu atlatmaya çalışırsam ancak özgür olmayı kaçırabilirim... Dışarıdan hiçbir şey beni belirlemez, çünkü hiçbir şey bana

etki etmez, aksine baştan beri kendimin dışındayım ve dünyaya açığım' (Merleau-Ponty 2002 : 529–30).

Claude Lévi-Strauss'a göre, kişinin kendini dışarıdaki yapılandırıcı güçlere bağlama yeteneği, insan yaratıcılığının tam merkezindedir. Lévi-Strauss'un (1983[1964] : 12) iddia ettiği şey, 'insanların mitlerde nasıl düşündükleri değil, mitlerin insanların zihinlerinde, farkında olmadan nasıl işlediği ' *idi* . Nitekim Lévi-Strauss, 'belki de daha da ileri gidip, düşünen özneyi tamamen göz ardı ederek, düşünme sürecinin mitlerde, kendi üzerlerindeki yansımalarında ve aralarındaki ilişkilerde gerçekleşiyormuş gibi ilerlemek daha iyi olurdu' diye savundu (1983[1964] : 12). 'Yapısalcılığın babası', devasa metin külliyatının üretimini anlatırken, yazarlığının, sahada toplanan materyali algılama, kavrama ve düzenleme yeteneğine atfedilebileceğini reddetti. Bunun yerine, bunu mitlerin mitleri veya bir tür 'mitlerin miti' olarak gördü. Şöyle yazıyor:

Kendimi bir kişi, bir ben olarak algılamakta zorlanıyorum. Ben, belirli şeylerin geçici bir şekilde gerçekleştiği bir yerim. Düşünce, benden tamamen kaçan bir elekten geçen su gibidir. Geçmişimin anılarını geri kazanamıyorum. Tamamen kimliksizim... ofisinde yabancı düşüncelerin geliştiği bir yer olmaya çalışan etnolog gibi... doğamdaki bu zayıflık beni neredeyse pasif bir yer haline getiriyor, çünkü olanları kontrol edemiyorum, kendi varlığıma, kendi tarihime veya sosyal çevreme ait olmayan olayların neredeyse pasif bir alanıyım. (Lévi-Strauss'un yüzüncü doğum gününde Marcus'tan alıntı) 2013 ; ayrıca bkz. Willerslev ve Suhr 2018)

Lévi-Strauss, mitin görünmez yapılandırıcı gücünün yalnızca Amazon'daki yerli halklar arasında değil, kendi çalışmalarında ve modern bilimin rasyonel düşüncesinde de derinden nasıl işlediğini tespit etmiştir. Lévi-Strauss gibi ben de bu kitapla bu görünmez gücün ardındaki gerçeği ortaya

çıkarmayı amaçlıyorum. Modern seküler düşüncenin söylemsel cepheleri. Hem psikiyatrik sağlık hizmetleri hem de İslami şeytan çıkarma ayinleri, iyileşme ve insan yaratıcılığının özünde dışsal, görünmez, insan ötesi etkenlere boyun eğme yoluyla işlediğine dair bir görüşü öne sürüyor. Bu nedenle, yalnızca İslami şeytan çıkarma ayinlerinin değil, aynı zamanda modern psikiyatri kurumunun da -rasyonel nesnellik iddialarına rağmen- mitolojik ve genel olarak görünmez olarak kavramsallaştırdığım unsurları temel referans noktası olarak alan çeşitli ritüel uygulamalarla nasıl iç içe geçtiğini göstermeyi amaçlıyorum. [8]

Film ve görünmezlik

Araştırmamdaki özel bir amacım, cinler, sihir ve psikoz gibi görünmez olguları, tek bir analitik kategori kümesinin mantığı içinde ele almak çok zor göründüğü için, film ve metni bir araya getirerek bu olgulara yaklaşabilmekti. Başlangıçta beni yazılı analizin ötesine geçmeye iten şey, bu olgulara dair deneyimimin elimdeki betimleyici araçlarla sınırlandırılamamasıydı. Bu projenin başında, filmin bana bu tür deneyimlere daha bütünsel bir erişim sağlayacağını düşünmüştüm.

Görsel antropoloji alt disiplininde, filmin değeri genellikle bize 'orada olma' ve 'kendimiz görme' deneyimini yaşatma kapasitesinde yatmaktadır. Lucien Castaing-Taylor 1996 : 75–6) bir kameranın uzun çekimlerinin, gerçek hayattaki etkileşimin süresini ve 'nesneler arasındaki ilişkileri koruyarak mekanın homojenliğini' nasıl onurlandırdığını vurgular. Benzer bir şekilde, Paul Henley (2004 : 114) filmin, aşırı estetik manipülasyondan etkilenmediği sürece, kamera operatörünün öznel görüşüne yakın bir erişim sağlayabileceğini savunmaktadır. Hem Henley hem de Castaing-Taylor, filmdeki sürekli görüntü, ses ve kelime akışının, insanların gerçekliği deneyimleme biçimine diğer iletişim araçlarından daha yakın bir şekilde paralellik gösterdiğine dikkat çekmektedir.

Başlangıçta öznel insan algısı ile kamera kayıtları arasında bir ilişki olduğu varsayımını paylaşıyor olsam da, zamanla daha şüpheci oldum. Birçok antropolog, kuramcı ve film yapımcısı, filmin -açıkça yazılı metinden farklı duyusal ve kavramsal düzeylerde işliyor olsa da- metinsel kategoriler ve analitik şemalar kadar yaşanmış gerçekliği ve insan deneyimini nasıl azalttığına dikkat çekmiştir (örneğin Arnheim'e bakınız). 1957 ; Trinh 1991 ; Vaughan 1992 ; Weiner 1997 ; Marks 2000). Etnografik film yapımı ve özellikle gözlemci sinema dalı, dünyayı görselleştirmeye yönelik bir başka Aydınlanma projesi olarak eleştirilmiştir; kamerayı bir tür 'görsel-işitsel vakum temizleyici, zamanı ve mekanı açgözlülükle emen' bir şey olarak putlaştıran, göz merkezli bir sömürgeleştirme girişimi olarak nitelendirilmiştir (Kiener). 2008 : 405; ayrıca bkz. Köhn 2016 : 85–6).

Elbette, film izlemek, filme özgü gerçekliğe dalmakla aynı şey değildir. 'Orada olmak' ve 'kendimiz görmek' yerine, film izleme bazen 'orada olmamak' gibi rahatsız edici bir deneyim olabilirken, aynı zamanda bulunduğumuz yerden başka bir yere de götürülmemize neden olabilir. Ancak, film yapımcısının, kameranın ve film izleyicisinin algıları arasındaki uyumsuzluklar, ampirist disiplinin ek derecelerini uygulayarak düzeltilmesi gereken bir sorun olarak görülmemelidir. Bu projede, filmle karşılaşmanın ve 'orada olmamak' deneyiminin, dünyamızı genellikle algıladığımız yollardan uzaklaşmak ve kendimizi başka bir yere taşımak için fenomenolojik bir teknik olarak olumlu bir şekilde nasıl uygulanabileceğiyle ilgilenmeye başladım (bkz. örneğin Steinbock). 2007 : 4; Merleau-Ponty 2000 ; Irving 2013 ; Schäuble 2016a).

Antropoloji filmlerine yönelik geniş yankı uyandıran bir eleştiride Kirsten Hastrup (1992) antropolojik bilginin üretiminde açık kategorilerin gerekliliğini savunmaktadır. Kelimeleri ve imgeleri ideal tipler olarak ele alan Hastrup, film aracılığıyla iletilen bilginin ikonografik ve sığ kaldığını, buna karşılık 'Etnografik yazının ise, bilgiyi bilinç haline getirmemizi

sağlayan bir dereceye kadar öz yansıtmayı harekete geçirebileceğini, bu bilinç olmadan yerleşik biçimlerin, hatta farklılığın bile sınırlarını aşamayacağımızı iddia etmektedir. Filmlerde farklılıklar olduğu gibi kabul edilmelidir; yazılarda ise görünür farklılıklarda somutlaşan bağlam değerleri değerlendirilebilir' (Hastrup 1992 : 21).

Hastrup, İzlanda'da bir koç sergisinde çektiği bir dizi fotoğrafı örnek olarak veriyor. Sergi sadece erkeklere açık olmasına rağmen, Hastrup kısa süre sonra koçların testislerinin büyüklüğünü ve ağırlığını ölçmeye odaklanan bir cinsel güç yarışması olduğunu fark etti. Daha sonra, fotoğrafları – odaksız, kötü aydınlatılmış, yamuk, erkeklerin ve koçların sırtlarını gösteren – bastırdığında oldukça hayal kırıklığına uğradı: 'Erkekliğin ve cinselliğin dokusu yoğun bir duyusal deneyimdi, ancak görünmezdi. Toplam sosyal olayın gerçekliği iki boyutlu bir görüntüye, bir hatıraya dönüştürülmüştü' (Hastrup 1992 : 9). Hastrup, diğer fotoğrafçıların daha iyi fotoğraflar çekebileceğini kabul etse de, olayın 'yoğun', 'görünmez', 'gizli' anlamının yalnızca kelimelerle iletilebileceğini savunuyor (ayrıca bkz. Geertz). 1993[1973] : 27).

Bu kitap ve filmle Hastrup'un argümanını tersine çevirdim. Görünmeyeni görselleştirmek yerine, görünmeyeni görünmez kılmanın bir film etnografisinin sorumluluğu olduğunu düşünüyorum (ayrıca Suhr ve Willerslev'e de bakınız). (2012; 2013). Antropolojinin görevinin, soyut sınıflandırma ve analiz yoluyla kültürel farklılıkların sınırlarını aşmak olduğunu düşünmek yerine, filmi, kategoriler içinde yer alabilecek olanı aşmak için bir yöntem olarak kullanmayı amaçlıyorum – alandaki farklılıkların, harikaların ve karşılaşmaların kendi oluşturduğum kategorilerin dışına taşmasını sağlamayı hedefliyorum.

Bu arayışta, film görüntülerinin toplumsal yaşamın ve insan öznel algısının ayna yansıması olduğu fikrinden uzaklaşıyorum. Vivian Sobchack'ın da belirttiği gibi, film (1992 ; ayrıca bkz. Castaing-Taylor 1996 : 80) belirttiği

gibi, film yalnızca 'izlenen bir nesne' değildir. Film kesinlikle izlenir ve bu nedenle bakışımızın nesnesidir, ancak aynı zamanda film yapımcısının veya izleyicinin algısına indirgenemeyen bir görme biçimine de sahiptir. Sobchack'ın (1992 : 23) sözleriyle: 'Film, izleyen bir özne ile izlenen bir nesne arasında tek yönlü bir ilişki olarak düşünülemez. Aksine, aynı zamanda görünür nesneler olarak da var olan [en az] *iki izleyen öznenin* diyalojik ve diyalektik bir etkileşimidir .'

Bir film görüntüsüne maruz kalmak, çoğu zaman üzerinde sınırlı güce sahip olduğumuz ve nadiren belirli kategoriler içinde sınırlandırılabilen bir hayata maruz kalmak anlamına gelir. Bu nedenle, kendi öznel algımıza eşdeğer, ancak her zaman ve zorunlu olarak ondan farklı bir 'izleme öznesi' olarak film, algılarımız, kategorilerimiz ve bunların her zaman kısmen görünmez, uyumsuz ve bazen hatta canavarca olan gerçeklik dediğimiz gösteriyi tanımlamadaki yeterliliği üzerine düşünmeye itebilir.

Filmi yalnızca bir temsil aracı veya sesli-görüntülü bir not defteri olarak düşünmek yerine, kamerayı kendi başına bir tür antropolog olarak bile düşünebiliriz. Bu fikir, öncü film yapımcısı ve montaj kuramcısı Dziga Vertov'un girişimiyle iyi örtüşüyor. 1984) kamerayı gerçeğe uygun sinema üretiminde işini yapması için özgür bırakmak. Vertov'un radikal vizyonu, aynı anda gerçekliği belgeleyen ve inşa eden 'sinema gözü' ilkesiyle özetlenmiştir: ilk hamlesi olarak kameranın taklitçi yapısından kopması gereken bir sinema: 'Şimdiye kadar film kamerasını ihlal ettik ve onu gözümüzün işini kopyalamaya zorladık. Kopya ne kadar iyi olursa, çekimin de o kadar iyi olduğu düşünülüyordu. Bugünden itibaren kamerayı özgürleştiriyor ve onu ters yönde, kopyalamaktan uzaklaşarak çalıştırıyoruz' (Vertov, Roberts'ta) 2000 : 19).

Birçok etnografik film yapımcısı Vertov'un filmlerinden ve yazılarından ilham almıştır. Jean Rouch ve Edgar Morin tarafından geliştirilen cinéma verité akımı da bunlardan biridir. (1961) , Vertov'un 'Kino Pravda' yani 'film

gerçeği' kavramının doğrudan bir çevirisidir. Ancak Rouch'un yaşayan katılımcı kamerasının sağladığı öznelerarası gerçek yerine (Rouch 2003 ; ayrıca bkz. Rothman 1997 : 80), film yapımcısının bedeninin bir uzantısı olarak işlev gören kamera aracılığıyla Vertov, kurgu yoluyla öznelerarasılığı aşmayı ve böylece insan gözünün öznel bakış açısının ötesine uzanan farklı bir vizyon elde etmeyi amaçladı. Onun için kameranın büyüleyici ve faydalı olan yanı, sıradan insan algısını veya öznelerarası ilişkilerimizi taklit etme yeteneği değil, dünyayı algılamamızı ve insan bağlantısının tamamen ötesinde bir noktadan algılanmamızı sağlama kapasitesiydi. Nitekim Vertov için (1984 : 15) bu, yetersizlikti. Kameranın insan gözü gibi görme yeteneği – kameranın 'zaman ve mekânda insan gözünden tamamen farklı bir şekilde yaşaması ve hareket etmesi' – sosyal ve politik öneme sahip sorular sormasına olanak sağladı.

Vertovcu çizgiler doğrultusunda, kameranın kendisini bir tür film-antropolog olarak düşünmenin bir yolu olabilir mi? Elbette, kamerayı sahaya getirmeye karar veren bendim. Ne zaman açıp kapatacağıma ben karar verdim. Artık temel işlemlerin, odak ayarının, beyaz dengesinin düzeltilmesinin, diyaframın ayarlanmasının ve ses seviyelerinin kontrol edilmesinin büyük ölçüde benim kontrolümde olduğunu düşünüyorum. Çoğu zaman elde çekim yapmayı tercih ediyorum, kamerayı ilgilendiğim nesnelere doğru hareket ettirme özgürlüğünün tadını çıkarıyorum. Kurguda, materyali izliyor ve belirli sahneleri seçiyorum. Bunları bir film yapısına dönüştürüyorum. Ama tamamen kontrol bende mi? Kamerayla hareket ederken, odak nesnelerini ben mi oluşturuyorum, yoksa James Elkins'in (1996 : 20)'de belirtildiği gibi, gözüme çarpan nesneler mi? Çoğu zaman beni şaşırtan veya merakımı uyandıran sahneleri seçiyorum gibi görünüyor. Kameranın, tamamen kontrolümde olmayan bir yaşamı var. Genellikle bana soruları soran, ürettiği sesler ve görüntülerdir. Bu şekilde, düşünce kategorileri hareket ettirilir ve sorgulanır. Kameranın bana sunduğu dünyayı tam olarak anlayamadığım için, rollerimizi değiştirebiliriz.

Bu kitabın sinematik kısmı bu nedenle sadece bir video belgeseli olarak değil, kendi başına bir analitik işlem biçimi olarak tasarlanmıştır. İzleme biçimi, hastalar ve şifacılar arasındaki duygusal ve epistemolojik ikilemlere olduğu kadar, izlememiz, kaydedilen materyal ve bu metin arasındaki uyumsuzluklara da dair içgörüler uyandırır. Film, sadece benim film yapımcısının değil, aynı zamanda mekanik bir araştırmacı olarak kameranın da analitik ürünü olarak tasarlanmıştır; içgörü sunarken aynı zamanda bir dizi soru da ortaya koymaktadır. Bu soruların bazıları kitapta daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır, ancak ayrıntılar her zaman yeterli görünmeyebilir. Bazen daha da fazla soru kümesi için katalizör görevi görürler.

Notlar

1. 'Selefiler' ve 'Sufiler' arasında görünmez olanı görmenin mümkünlüğü hakkındaki görüş ayrılıkları, özden ziyade derecesel bir mesele olabilir. Bazen 'Selefiler' veya 'Sufiler'in birbirlerine yönelik eleştirel açıklamaları, doğru yolu izlemeyen diğer müminlerden uzaklaşma yönündeki siyasi arzularla yoğunlaşmış gibi görünmektedir. Bu nedenle, birlikte çalıştığım neo-ortodoks Müslümanlar da görünmez olanı görmenin imkansız olmasına rağmen, ona hayal gücü (tasavvur *) yoluyla yaklaşmanın* , örneğin kabir azabını hatırlamak (*zikr-i mevt* , Gazali) yoluyla önemli olduğunu kabul etmektedirler. 1989 [1058–1111 MS]: 37; ayrıca bkz. Hirschkind 2006 : 183; Pandolfo 2018 : 216). Görüşmecilerimin Sufizmin algısal tekniklerinden ayrıldığı nokta, görünmeyeni ne kadar hatırlamaya ve hayal etmeye çalışılabileceğidir. Burada görüşmecilerim, Mittermaier'in çalışmasında bildirilen yoğun hayal gücü geliştirme yerine, sürekli olarak hatırlama ve hayal etme yetersizliğini ve hatırlananların yetersizliğini vurgulayan son derece temkinli bir yaklaşımı savunmaktadırlar.

2 Bkz. Talal Asad (2003), Phil Zuckerman (2008), Carsten Stage (2011) ve Martijn van Beek (2012) sekülerizmin karmaşık çeşitlerinin analizleri için.

3 Sosyal İşler Bakanlığı'na (2011) ve Ulaştırma, İnşaat ve Konut Bakanlığı tarafından yayınlanan gettolar listesine bakınız (2016) gelir ve eğitim kriterlerinin eklendiği çalışmada, 'getto' kavramının sorunlu yönlerinin tartışılması için Wacquant'a bakınız (2008) ve Slater (2010).

4 Bölgedeki toplam nüfus son yıllarda azalmış ve suç oranı da düşmüş olsa da, işsizlik oranı ve 'Batı dışı ülkelerden gelen göçmenlerin veya göçmenlerin torunlarının' yüzdesi sabit kalmıştır (Ulaştırma, İnşaat ve Konut Bakanlığı 2016 ; Samvirket i Gellerup og Toveshøj 2016).

5 Danimarka İstatistik Kurumu'nun verilerine dayanarak, Hjarn von Zernichow Borberg (2016), örnek olarak, 20-29 yaş arası Irak kökenli ikinci nesil göçmenlerin %77'sinin ya istihdam edildiğini ya da eğitimde olduğunu belirtiyor. Aynı yaş grubundaki 'etnik' Danimarkalıların ise %84'ü ya istihdam ediliyor ya da eğitimde. Irak'tan gelen birinci nesil göçmenlerin birçoğunun yaşadığı savaş ve çatışma travmalarına, okuma yazma bilmemelerine ve işsizliğe rağmen, çocukları istihdam ve eğitim açısından Danimarkalı akranlarının sadece %7 gerisinde kalıyor. Irak'tan gelen göçmenlerin çocuklarının %93'ü aynı yaştaki 'etnik' Danimarkalılarla aynı performansı gösteriyor.

6 Lasse Lindekilde (2010) yılında yapılan bir çalışma, Danimarka devletinin radikal Müslüman gençlerin yetişmesine olanak sağladığı düşünülen ortamları haritalama çabalarının, şüphe ve güvensizlik yaratarak aslında dini 'radikalleşmeye' nasıl katkıda bulunduğunu açıklamaktadır.

7 Kelime anlamı olarak *majnūn,* 'cinlenmiş' demektir, ancak bu, kelimenin modern kullanımında sıklıkla ima edilmez. Cinlerin ele geçirmesi durumu bunun yerine *malbūs* (insan bedenine bürünmüş cin), *maskūn* (cinler tarafından musallat edilmiş) veya *maḍrūb (cinler tarafından felç edilmiş) gibi terimlerle tanımlanır.* Bu terimlerin açıklaması için Maarouf'a (2007 : 139–40) bakınız. Ayrıca Badeen ve Krawietz'e de bakınız. 2003) Kur'an'da cinlerin rolünün analizi için.

8 Ayrıca Tobie Nathan ve Isabelle Stengers'in yakın zamanda çevrilmiş çalışmalarına da bakınız (2018) geleneksel ve modern tıp, din ve bilim arasındaki yaygın karşıtlıkları kapsamlı bir şekilde sorgulayan bir çalışma.

2.

Cin musallatını nasıl ciddiye almalısınız?

Antropologlar da ressamlar gibi bedenlerini dünyaya sunsalar da, duyularımızın Öteki'nin dünyasına nüfuz etmesine izin verme eğilimindeyiz; Öteki'nin dünyasının duyularımızı etkilemesine izin verme eğiliminde değiliz. Bu eğilimin sonucu olarak, Öteki'nin dünyasını dışarıdan, genellikle karmaşık ve çoğu zaman tanımlamaya çalıştığımız dünyalarla pek benzerlik göstermeyen bir söylemle temsil ediyoruz.

Paul Stoller, 1984

'Ciddiye almak' derken, insanların kendilerinin ciddiye aldığı şeyleri ciddiye almayı kastediyorum. Bu, antropolojide genellikle yapılmaz. Yukaghirlerin insanlarla ve hayvanlarla birlikte dünyada var olduklarını ve hem uyanık yaşamda hem de rüyalarda etkileşimde bulunduklarını iddia ettikleri ruhlar, antropologlar tarafından genellikle, yerli zihinler tarafından dünyayı kavramsal olarak kavramak ve kültürel olarak inşa edilmiş bir dünya görüşü çerçevesinde sembolik olarak benimsemek amacıyla dünyaya dayatılan zihinsel temsillerden başka bir gerçekliğe sahip olarak kabul edilmez.

Rane Willerslev, 2007

Sırtının etinden çıkan büyük bir şeyi kendi gözlerimle gördüm. Büyük, gri bir küreydi – bir çeşit plazma – yaklaşık 15 santimetre çapında, koyu ve opak. Hayrete düştüm – çok sevindim. İhamba ruhunu, hem de bu kadar büyük bir şeyi görmüş olmanın verdiği mutlulukla hâlâ gülüyorum! Hepimiz zafer kazanmıştık. Gri şey gerçekten de açıktaydı... Hasta artık hastalığından kurtulmuştu... Her yerde, sıradan hayatta aynı şey ortaya çıkar – Baptistler arasında, hahamlar arasında, Kalküta sokaklarında,

Tibet'in Lhasa şehrinde ve bir Sufi dua toplantısının ortasında. Hâlâ burada olan öfkeli eski antropoloji muhafızlarına göre, hepsi yanılıyor olmalı; zaten hiç yaşanmamış olan deneyimlerini görmezden gelmelisiniz... Ruhlar var ve dünyanın dört bir yanındaki bu kadar iyi insanı yalanlamaya hakkımız yok.

Edith Turner, 2006

Risskov Psikiyatri Hastanesi, Şubat 2011

Esther'in ofisinde yalnız başıma oturuyorum . Esther, Aarhus Üniversitesi Hastanesi, Risskov, Güney Merkez'de hemşire ve ayakta tedavi gören psikotik hastalıklarla ilgilenen uzman bir ekibin üyesi. Müslüman hastalarla yaptığı görüşmeleri takip etmeme izin verildi.

Aziz ve Esther geldiler. Aziz, 44 yaşında, Lübnan asıllı Filistinli, siyah takım elbisesi, parlak deri ayakkabıları ve kravatıyla şık giyimli bir adam. Esther daha önce bana Aziz'in paranoid şizofreni hastası olduğunu söylemişti. Son zamanlarda açıklamaya başlamıştı... Hastalığı, mavi büyüden kaynaklanan bir rahatsızlık olarak tanımlanıyordu. Bu yüzden hastayı görmek isteyip istemediğimi sordu.

' *El-selamu aleykum* ' – Aziz ile el sıkışıyorum. Aziz, Ester ile el sıkışmıyor. Ester bana bunun onun dini aşırılığının belirtilerinden biri olduğunu söyledi: 'Aziz yeterince ilaç almadığında bunları yapmaya başlıyor. Kadın olduğum için benimle el sıkışmak istemiyor. Geçen yıl hastanede yatarken benimle el sıkışmakta hiç sorun yaşamadı, hatta bana sarıldı. Onu ziyaret ettiğimde gerçekten çok memnun oldu. Ama şimdi belirtileri tekrar görmeye başlıyoruz.'

Aziz geçen yıl iki aylığına Adli Psikiyatri Bölümü'ne yatırılmıştı. Bu olay, Aarhus camilerinde yaşanan bir dizi şiddet olayının ardından gerçekleşmişti.

Kısa bir yargılamanın ardından Aziz tedaviye mahkum edildi ve 1989'da Danimarka'ya gelişinden bu yana on altıncı kez hastaneye yatırıldı.

Üçümüz küçük ofiste oturuyoruz. Esther kapının yanında, Aziz ise karşısında küçük bir masanın diğer tarafında oturuyor. Bunu rutin olarak yapıyor, böylece Aziz agresifleşirse kaçabiliyor. Hiç böyle bir durum yaşamadı, ancak diğer hemşireler ve sosyal hizmet uzmanları onunla ilgili sorunlar bildirdi. Esther, Aziz'e antipsikotik ilaçlarını vermek ve verilen ilaçları gerçekten alıp almadığını kontrol etmek için her Pazartesi onunla görüşüyor. Aziz'in vücudundaki aktif psikotrop madde miktarını doğrulamak için her hafta kan testleri yaptırması gerekiyor. Esther, alması gereken ilacın üçte birinden daha azını aldığını tahmin ediyor. Esther, Aziz'in durumunun kötüleştiğinden ve başka bir büyük psikoz dönemine yaklaştığından korkuyor.

'Bugün nasılsınız?' diye soruyor.

'İyiyim. Her şey yolunda,' diye yanıtlıyor Aziz.

'Christian, şifa ve İslam üzerine bir araştırma projesi ve film hazırlıyor. Müslümanların şifa ve hastalık anlayışlarını inceliyor.'

Aziz'e projemden bahsediyorum. İnsanların nasıl büyüye, nazar veya cinlerin etkisi altına girebileceğini ve bu tür hastalıkların nasıl tedavi edilebileceğini anlamakla ilgileniyorum. Aziz hemen konuşmayı devralıyor:

'Bana bu hapları veriyorlar, hap almam gerektiğini söylüyorlar ama haplar hiçbir işe yaramıyor. İyiyim. Hiçbir sorunum yok.'

'Peki, ilaçlarını alıyor musun?' diye soruyor Esther .

'Evet, alıyorum, her zaman, her gün ilacımı alıyorum,' diye yanıtlıyor. 'Ama ilaç beni yorgun yapıyor.'

'Ama kan testlerinde hepsini almadığınızı görüyorum.'

'Evet, alıyorum. Çünkü almak zorundayım, işe yaramasa bile. Çok sinir bozucu.'

Aziz bana hitap ediyor.

'Hasta değilim. Beni hasta eden büyüydü. İlaç sadece beni yorgun düşürüyor. Çok yoruluyorum. Ama büyüye karşı hiçbir etkisi yok. Vejle'den [Danimarka'da bir kasaba] bir imam vardı, çok yetenekliydi, büyüyü ortadan kaldırdı.' Eski eşim Hurriyet, sihri Türkiye'deki annesinden aldı. Annesinin kız kardeşi bu tür şeyler yapıyor. *Sihir* . Bundan para kazanıyor. Eskiden tamamen iyiydim. Güzel bir hayatım vardı. Sonra birdenbire, normal, rahat *ve neşeli bir adam olmaktan çıktım* . Ama bu ben değildim – anlıyor musun? Başka bir şeydi, içimde biri vardı, bir cin.'

Aziz bana eski karısına nasıl aşık olduğunun hikayesini anlatıyor. Aziz, onunla tanıştığında zaten evliydi. Aziz'in ilk evliliği ağabeyi tarafından ayarlanmıştı, ancak Aziz ve ilk karısının evliliklerinde sorunlar vardı. Evlilikten birkaç yıl sonra Türk kadını Hurriyet'e aşık oldu. Gizlice evlendiler (*nikât) . (ʻurfī*) ve her gün ikinci karısıyla birkaç saat geçiriyordu. Ona mümkün olan en yüksek iş göremezlik ödeneğini (*førtidspension*) almasına yardımcı oldu. Karısı hasta değildi, ancak iş göremezlik ödeneğine hak kazanabilmesi için Danimarkalı doktorlara ne söylemesi gerektiğini ona açıkladı.

Aziz'e göre, neredeyse on yıl boyunca birlikte mutlu bir hayat sürdüler. Ancak iki yıl önce işler ters gitmeye başladı. Hurriyet, ikinci eş olmaktan ve kocasını başka bir kadınla paylaşmaktan rahatsız oldu. Türkiye'deki annesini ziyaretinde, daha sonra Aziz'e cin musallat olmasına neden olacak büyüyü aldı. Yıllar önce Hurriyet'in annesi de aynı büyüyü kullanarak Hurriyet'in babasını kontrol altına almıştı. Aziz'e göre Hurriyet, babasının

annesi için olduğu gibi bir erkek istiyordu. Büyüyü bir kahve kutusuna döktü ve Aziz'e yerel mezarlıkta bir piknik sırasında içirdi. Harabeler, tuvaletler ve çöplükler gibi mezarlıklar da cinlerin barındığı en sevilen yerlerden biridir.

Aziz, mezarlıkta Hurriyet'in kahvesini içtikten sonra ona takıntılı hale geldi. Arkadaşlarını kaybetti, ailesiyle iletişimini kesti. Sadece Hurriyet'i düşünebiliyor, ondan başka kimsenin yanında olmaya tahammül edemiyordu: 'Farkı hissettim. Bunun ben olmadığımı hissedebiliyordum. [İlk] karım da bunu hissetti. Ne zaman ben olduğumu, ne zaman cinin olduğunu anlayabiliyordu. Farklı kelimelerle konuşmaya başladım.'

Bundan sonraki dönemde, birkaç yerel şeyh Aziz'i tedavi etti. Ona Kur'an'dan şifalı ayetler (*el-ruqya el-shar'iyye*) okudular; bunları içtiği suyun üzerine ve karısının vücudunu arındırmak için sürdüğü zeytinyağının üzerine de okudular. Ancak bu hiçbir işe yaramadı. Muhtemelen Aziz'in bedenine girmiş olan cinleri kızdırarak durumu daha da kötüleştirdi. Şeyhlere ve camiye karşı nefret duymaya başladı. Bir keresinde, Cuma namazı sırasında neredeyse tüm camiyi yağmaladı.

' *Secde* ediyordum [alın yere değdiği namaz pozisyonu]. Sonra garip bir şey hissettim. Bir şey beni elimi ısırmaya zorluyordu. Sertçe ısırdım. İmama bağırmaya başladım. Domuz, diye bağırdım, sen bir domuzsun. Beni sakinleştirmeye çalıştı. Onun durduğu *minbere çıktım.*' [1] Onu devirdim ve kırdım. Onu kürsüden aşağı sürükledim. Ona vurdum. Perdeleri yırttım. Kitabın sayfalarını yırttım. Kur'an. Bu iyi değil. Bütün camiyi yerle bir ettim. Cami doluydu. Cuma namazıydı. Ama hiçbir şey yapamadılar. Çok güçlüydüm. Cin beni çok güçlü kılıyor. Dört beş polis geldi. Ama sonra cin kurnaz davrandı. Durdu. Benim onlarla gitmemi istedi. Beni arabalarına bindirdiler. Hiçbir şey yapmadım. Arkada oturuyordum. Sadece arabayı sürmeye başladıklarında, caminin yanında duran kalabalığa orta parmağımı göstermemi sağladı.'

Aziz, bu tür birkaç şiddet olayından sonra, bir otoparkta bir adamı ezmeye çalışmasıyla doruğa ulaşan olaylar sonucunda nihayet yargılandı ve hastaneye yatırıldı; burada kendisine ağır antipsikotik ilaçlar verildi. Bu süre zarfında her iki eşi de onu ayrı ayrı ziyaret etti ve yanlarında Kur'an okumalarıyla onu iyileştirmeye çalışan yerel şeyhler getirdiler. Aziz'e göre, bu iyileştirme seansları hastane personelinin bilgisi dışında gerçekleştirildi; personel bunu yasaklayacaktı. Şeyhler cinleri kovmaya çalışırken eşi odanın kapısını koruyordu.

Aziz hastanede ilk karısına ikinci karısıyla olan gizli evliliğini anlattı: "Ama bunu ona ben söylemedim, cin söyledi. Beni karımdan ayırmak istiyordu. İnanmadı. Ama ona diğer karımın adresini verdi ve sonunda öğrendi. Bundan sonra benden boşanmak istedi, ailesinin yanında kalmak için Kanada'ya gitti."

Aziz'in hemşiresi Esther, hastanede kaldığı süre boyunca durumunun iyileştiğini söylese de, Aziz o dönemi hayatının en üzücü dönemlerinden biri olarak hatırlıyor. Camiye gidemediği ve dini ibadetlerini sürdüremediği için cinler özgürce hareket edebiliyor ve istedikleri gibi davranabiliyordu. Uzun süreler boyunca, personel Aziz'i kemerlerle bağladı. Ancak sonunda serbest bırakıldığında uygun tedaviye başlanabildi. Aarhus'taki yerel şeyhler ondan umudu kesmişti, bu yüzden komşu bir kasabada tanıdığı bir şeyhe gitti. İlk seansta cinler son derece agresifleşti ve Aziz'in bir masaüstü bilgisayarı şeyhin kızına fırlatmasına neden oldu; kız da Aziz'i götürmeleri için polisi aramak zorunda kaldı. Ancak ikinci seansta şeyh, Lübnan'da çok saygın bir şifacıyla telefonda görüştü ve şifacı telefonda Aziz için Kur'an okudu ve vücudunu işgal eden cinlerle konuşmaya başladı:

'Onun evrim geçirdiğini hissedebiliyordum. Isınıyordu. İmam Bakara ve Zelzala surelerini okudu [Kuran, 2. ve 99. sureler]. Ona Müslüman mı yoksa kâfir mi olduğunu sordu. Kâfir ise sol parmağını, Müslüman ise sağ parmağını hareket ettirmesi gerektiğini söyledi. Sağ parmağını hareket

ettirdi. Onu sağ kolumdan aşağıya, parmak ucuna kadar zorla soktu. Arkadaşım onu parmağımda tuttu ve cinin çıkması için parmak ucumu iğneyle deldi. Rahatladım. Olanların çoğunu hatırlayamıyorum ama Lübnanlı şeyh bana cinin Türkçe konuştuğunu söyledi. Türkçe bilmiyorum. Ona Türkiye'deki bir *sâhir* [cadı veya büyücü] tarafından gönderildiğini söylemiş. Ayrıca cinin bana girmesinin sebebinin ben Mezarlıkta sihirli bir içecek içtim. Bunu nereden bilebilirdi? Hurriyet'in bana mezarlıkta o kahveyi içirdiğini nereden bilebilirdi?'

Aziz'in anlattığına göre, bu olaydan beri sağlığı yerinde, ancak hayat onun için kolay geçmemiş. Hurriyet artık onu görmek istemiyor. Aziz onu çok özlüyor – ona sihir yapana kadar birbirleri için çok iyilerdi. Aziz, Hurriyet'in bunu yaptığına pişman olduğunu düşünüyor. Hurriyet ona korkunç bir şey yaptığını ve artık onu göremeyeceğini söylemiş. Aziz'in ilk karısı Kanada'dan döndü ve tekrar birlikte yaşıyorlar. Dini nedenlerle Aziz'den boşanmamaya karar vermiş, ancak Aziz'in isterse boşanabileceğini söylüyor. Şu anda en büyük sorunu ilaç – onu yorgun düşürüyor ve aynı zamanda şişmanlatıyor.

'Ama sizce de ilaç sihir konusunda da yardımcı olamaz mı?' diye soruyor Esther.

'Hayır, bitti. Artık sihirle ilgili bir sorunum yok,' diye yanıtlıyor Aziz. 'İlaç işe yaramıyor. Bu beni gerçekten rahatsız ediyor – iyi olduğum halde neden almak zorundayım? İlacını bırakan ve bir ay sonra iyileşen birini tanıyorum. Bütün imamlar ilacın işe yaramadığını söylüyor.'

Esther kendini savunuyor: "Biliyorsun, bu sistemi uygulamak zorundayım. Mahkeme senin ilaç kullanman gerektiğine karar verdi. Bunu yapmak zorundasın. En azından uyumana yardımcı oluyor."

Danimarka'daki Müslümanlar arasında hastalık ve iyileşme

Aziz'in hemşiresine ve bana anlattığı gibi bir öyküyle analitik olarak ne yapabiliriz? Hastalığını anlamlandırdığı çerçeveyi anlamamıza hangi teoriler yardımcı olabilir? Birçok çağdaş antropolog, seleflerimizden çok daha temel bir şekilde, incelediğimiz insanların gerçeklerini ciddiye almamız gerektiğini savunmaktadır (Stoller 1984 ; Turner 2006 ; Willerslev 2007).

Aarhus'taki saha çalışmama başladığımda Amiria Henare, Martin Holbraad ve Sari Wastell'in yazılarından derinden etkilendim. 2007 : 7–10), insanların farklı dünya görüşlerine sahip olabileceği ancak nihayetinde aynı dünyada yaşadığı antropolojik aksiyomuna karşı 'sessiz bir devrim'i savundu. Antropolojinin amacı, insanların birden fazla dünyada yaşama olasılığını hayal edebilmek için kendi varsayımlarımızı tersine çevirmek olmalıdır, diye öne sürdüler. Eğer bilgi verenler bize sihirli bir 'güç tozu' diye bir şeyin var olduğunu söylerse, antropolojik çalışma, güç tozu fikrini zaten bildiğimiz kavramlara çevirmekle ilgili olmamalı, Holbraad'ın (2007 : 204), kendi varsayımlarımızı alt üst ederek, bu dünyada tozun aslında nasıl güç *olabileceğini* hayal edebilmemizi mümkün kılmaktan bahsetmiştir (ayrıca Suhr ve Willerslev'e bakınız). 2012).

'Çok-ontolojik' bir duruşu savunan Eduardo Viveiros de Castro (2011 : 134) antropologların, insanların söylediklerinin hangi koşullar altında anlaşılacağını belirlemelerine izin vermeleri gerektiğini öne sürmüştür. Viveiros de Castro'ya göre, bu, başlangıçta kişinin kendi dünyasını her şeyin kavrandığı çerçeve olarak bir kenara bırakmasını ve en azından bir an için, ötekinin bize sunduğu radikal farklılığı olduğu gibi kabul etmeye çalışmasını gerektirir. Henare, Holbraad ve Wastell'in (2007 : 12) belirttiği gibi, bu kolay bir iş değildir, 'tam olarak kavramlarımızın... tanımı gereği, *farklı*

kavramları tercüme etmek için yetersiz olması gerektiği gerçeğini alçakgönüllülükle kabul etmeyi gerektirdiği için '.

Görünüşe göre bu yazarların öne sürdüğü şey, birçok sosyal bilimcinin uzun zamandır yaptığı şeyin tam tersiydi (ayrıca bkz. Turner). 1993). Viveiros de Castro, özellikle Richard Rorty'nin görüşüne karşıt olarak *ciddiye alınması* gerektiği yönündeki görüşünü öne sürmüştür (1991b : 29), şu iddiada bulunmuştur: 'Biz Batılı liberal entelektüeller, bulunduğumuz yerden başlamamız gerektiğini ve bunun da ciddiye alamayacağımız birçok vizyonun olduğu anlamına geldiğini kabul etmeliyiz.' Başkalarının manevi, büyülü veya dini dünyalarını inceleyen antropologlar ve sosyal bilimciler için temel bir yaklaşım, irrasyonel görünen inanç ve uygulamaların, genellikle dini uygulayıcıların kendileri için görünmez olan altta yatan sosyal mekanizmaları ortaya çıkararak nasıl analiz edilebileceğini ve anlaşılabilir hale getirilebileceğini göstermektir. Sorun genellikle EE Evans-Pritchard'ın Orta Afrika'daki Azande halkı arasında cadılık ve büyü üzerine yaptığı ünlü çalışmasının çizgileri doğrultusunda ifade edilmiştir. "[Azande halkının anladığı şekliyle cadılar açıkça var olamaz]" olduğundan, Evans-Pritchard için antropolojik sorun (1976 [1937]: 18), cadılıkla ilgili aksi takdirde belirsiz olan iddiaların mantıklı olduğunun gösterilebileceği yerel bir akıl yürütme biçimini nasıl açıklayacağımızdı.

Evans-Pritchard (1965; 1970) yaşamının son yıllarında, Hinduizm, Budizm ve İbrahimî dinlerin paylaştığı mistisizm ve aşkın ilkelerle ilgilenmeye başlayınca, sihir ve din hakkındaki görüşlerini daha da geliştirdi (Barnes). 1987 ; Larsen (2014). Sonunda, dini deneyimin en iyi şekilde, ilahi varlığın mevcudiyetini ve belirli bir kültürde dinin geçerliliğini kabul ederek anlaşılabileceği sonucuna vardı; bu görüşü nedeniyle, dinin işlevi hakkındaki bir teorinin, din uygulayıcılarının gerçekliği algılama biçimlerinden çok uzak kavramlar üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunan

meslektaşları tarafından şiddetle eleştirildi (Luhrmann). 2016 : 147; Willerslev ve Suhr 2018).

Durkheim yaklaşımı, dini inanç ve uygulamaları tanrıların veya ruhların gerçekliğine değil, toplumsal gerçekliğe karşılık gelen bir çerçeve olarak anlamayı sağladı. Émile Durkheim'a göre (2008 [1912]), din, ahlaki bir düzeni güvence altına alarak toplumu bir arada tutan temel unsurdu. Din, ibadet yoluyla toplumsal dayanışmanın tezahürü ve pekiştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Sigmund Freud (1989 [1933]: 207) daha az bir oranda tutuldu. Dini, çocukluk nevrozuna benzer bir hastalık biçimi olarak gören iyimser bir bakış açısı: 'Biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlar sonucunda içimizde geliştirdiğimiz arzu dünyası aracılığıyla içinde bulunduğumuz duyusal dünyayı kontrol altına alma girişimi'. Benzer bir düşünce çizgisinde, Melford Spiro (1966 : 109) dini davranışların bilinçaltındaki korkuları azaltmaya hizmet ettiğini ve dinin kaygıyı azaltmak için işlev gören bir kurum olduğunu savundu (ayrıca bkz. Lehmann ve Myers) 1993 ; Malinowski 2004 [1948]).

Karl Marx (1975 [1844]) dini gerçeklerin aslında belirli iktidar biçimlerinin ve toplumsal baskının devamı için bir ifade ve araç olduğunu savunarak dine karşı belki de en etkili saldırıyı başlattı. Ünlü sözüyle şöyle dedi:

'Din, ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Halkın *afyonudur* . Halkın yanılsamalı mutluluğu olarak dinin ortadan kaldırılması, onların gerçek mutluluğunun talebidir. Onlardan durumları hakkındaki yanılsamalarından vazgeçmelerini istemek, onlardan *yanılsamaları gerektiren bir durumdan vazgeçmelerini istemektir* . Bu nedenle, din eleştirisi, özünde, dinin *halesi* olduğu *o gözyaşı vadisinin eleştirisidir* ' (Marx 1975 : 244, orijinal metinde vurgu).

Ruh ele geçirme olgusunun antropolojik incelemesinde Marksizm, feministler tarafından, dindar veya ruh tarafından ele geçirilmiş kişilerin yanlış bilinçlerini ortaya çıkarmak için değil, ele geçirilmenin, başka seçenek kalmadığında ezilenlerin eyleme geçme stratejisi olarak nasıl anlaşılabileceğini göstermek için bir araç olarak benimsenmiştir. Janice Boddy'nin (1989 : 344–5) Kuzey Sudan'daki *zār* kültü üzerine yaptığı çalışmada, ruhani varlıkların ele geçirmesinin kadınların boyun eğmeye karşı direnişiyle nasıl yakından bağlantılı olduğunu analiz etti: 'İslam'ın kısıtlamaları güçlenip kadınların konumunu baltalamakla tehdit ettikçe, kadınların direnişi veya en azından tehdidin farkında olmaları, ruhani varlıkların ele geçirmesine dair artan bir kabulle kaydedilebilir' (ayrıca bkz. Rothenberg) 2004).

Benzer şekilde Heba El-Kholy (El-Kholy (2002 : 183), Kahire'nin banliyölerinde Mısırlı kadınlara saldıran Amerikalı Hristiyan erkek cinlerin neden olduğu bir musallat salgınını analiz etti. Amerikalı Hristiyan cinlerin Mısırlı Müslüman cinlerden farkı, ikincisinin oldukça kolay bir şekilde kovulabilirken, Amerikalı Hristiyan cinlerin tamamen kovulamamasıydı; sadece Müslüman inançlılara dönüştürülmeleri umulabiliyordu. El-Kholy'nin incelediği kadınlar için, musallat olma durumu, kocalarının taleplerine boyun eğmeyi reddetme olasılığını açıyordu. Özellikle, Amerikalı Hristiyan cinler tarafından ele geçirilmek, evlilikteki cinsel görevlerden kaçınmanın etkili bir yolu gibi görünüyordu. El-Kholy'ye (2002 : 186) göre, Amerikalı Hristiyan cinler tarafından ele geçirilme, kadınların aksi takdirde kocalarına, erkek kardeşlerine ve babalarına karşı gelme hakkının az veya hiç olmadığı bir sosyal bağlamda, erkek egemenliğine karşı bir sığınak olarak kendini gösterdi.

Cin çarpması ve dini şifa hakkındaki teoriler, genellikle altta yatan görünmez yapıları bir şekilde ortaya çıkarma ortak amacını paylaşıyor gibi görünmektedir. İnsanların neden yaptıklarını ve söylediklerini yaptıklarına

dair gerçek anlamlar veya mantıklı sosyal mekanizmalar. Başkalarının algılanan 'çılgınlığını' anlamaya ve rasyonelleştirmeye yönelik bu iyi niyetli girişimlerin potansiyel şiddeti Michel Foucault tarafından analiz edilmiştir. 1988) modern psikiyatrinin oluşumu üzerine yaptığı etkili çalışmasında. Platon'da olduğu gibi, her görünümün ardında keşfedilmeyi bekleyen gizli bir gerçek olduğunu kabul etmemiz isteniyor. Stoller'ın (1984) belirttiği gibi, bu tür gerçekçi etnografi, tam olarak veri parçalarının ardındaki sosyal ve kültürel birliği ortaya çıkarmak ve böylece gerçekliğin birçok görünümünün ardında gizlenmiş görünmez gerçeğini keşfetmekle ilgilidir. 'Çoklukta Bir'i arama, muhtemelen hala birçok antropolojik araştırmanın merkezindedir. Ancak Henare, Holbraad, Wastell, Viveiros de Castro ve diğerlerinin çalışmaları, diğer insanların dünyalarını kendi kavramlarımız açısından anlamlandırma girişiminin, diğerinin dünyasını sömürgeleştirme ve ortadan kaldırma riski nedeniyle verimsiz ve antropolojik olarak şüpheli olduğunu öne sürüyor. Levinas'ın (1979 : 87)'de belirtildiği gibi, ötekiliği yok etme girişimi ciddi bir meseledir; sadece başkalarına verdiği tehlike nedeniyle değil, aynı zamanda benliğin de ötekinin yok edilmesiyle boğulup varlığını yitirmesi nedeniyle de.

Peki, başkalarının gerçekliklerini nasıl ciddiye alabiliriz? Bu ne anlama geliyor ve başkalarının dünyalarına dair kavramlarını ve algılarını ciddiye almaya çalışırsak ne öğrenebiliriz? Bu soruların herhangi bir mantıksal tümdengelimle cevaplanamayacağı sonucuna vardım. Bunun yerine, bu soruların, sosyal alanda gerçekleşen kavramsal, algısal ve duygusal etkileşimlerin ortasında, somut bir şekilde ele alınması gerekiyor.

Araştırma semineri, Kasım 2010

Aarhus'ta birlikte çalıştığım Müslümanlar arasında hastalık ve iyileşmenin nasıl anlaşıldığı konusunda bir konuşma yapmak üzere Risskov'daki

psikiyatri hastanesine davet edildim. Hastanenin yaklaşık kırk psikiyatristi, psikoloğu, hemşiresi ve diğer araştırma personeli orada bulunuyor.

2009'da idari işler, seyahat ve üniversitedeki öğretim yükümlülükleri nedeniyle kesintiye uğrayan yavaş bir başlangıcın ardından, Danimarka'daki saha çalışmam şimdi hızla ilerliyor. Araştırmamı, muhataplarımdan on kilometreden daha az bir mesafede yaşamanın rahatlığı nedeniyle kendi ülkemde yapmaya karar verdim. Danimarka'da saha çalışması yapmak elverişli olsa da, özel zorluklar da yaratıyor.

Bir antropolog olarak, insanların yaşamlarına uzun süre katılarak onların hayatlarını incelemek üzere eğitildim. Aktif katılım, antropologların insanların sadece nasıl konuştuklarını ve davrandıklarını değil, aynı zamanda dünyayı nasıl deneyimlediklerini de anlamalarını sağlar. Mısır ve Papua Yeni Gine'deki önceki projelerimde, insanlarla birlikte yaşadım ve çalıştım. Günlük hayatta bu durum böyle. Ancak memleketim Danimarka'daki bu yeni projeyle bağlantı kurmakta zorlanıyorum. Çalıştığım Müslümanların çoğu, Gellerup'un sözde 'gettosunu' yaşadığım şehir merkezinden ayıran çevre yolunun diğer tarafında yaşıyor. Resmi görüşmeler ayarlamak ve camilerdeki vaazlara veya toplantılara katılmak kolay, ancak bunun ötesinde muhataplarımla günlük deneyimleri paylaşmak hiç de kolay değil. Bu kopukluğu aşmak için, ibadet pratiklerine olabildiğince aktif bir şekilde katılmaya çalışıyorum. En azından katılımımı böyle göstermeyi seviyorum. Aslında beni katılmaya ilk ikna edenler muhataplarım oldu. Başlangıçta buna direnmek için elimden gelen her şeyi yaptım. 'Antropolog olduğunu söylüyorsun,' dedi Abu Samir, 'o zaman katılmalısın. Sadece namaz kılmayı dene. Tehlikeli değil, yoga gibi.'

Bir şekilde namaz kılmak, önceki saha çalışmalarımda yaptığım gibi deve turları satmaktan veya betel fıstığı takasından çok daha tehlikeli görünüyordu. Ebu Samir, 'İslam'ı anlamak istiyorsan, dene,' dedi, 'o zaman anlayacaksın.'

Sonunda duaya katılmaya karar verdim ve gerçekten de, Ebu Samir'in ısrarla açıklamaya çalıştığı gibi, bu ibadet uygulamalarını birdenbire bambaşka bir şekilde anlamaya başladım. Aynı zamanda, Edith Turner'ın (1993 : 11) 'yerlileşme' deneyiminde de anlattığı gibi, bir şekilde gerçekten de sınırın ötesine, garip ve yasak bir antropolojik bölgeye girdiğimi hissettim.

Psikiyatri hastanesindeki sunumdan önce , namaza girmeden önce vücudu arındırmak için kullanılan ritüel temizlik olan *abdest alıyorum. Seminer yolunda arabamda, Ebu Bilal'in bana söylediklerini hatırlıyorum:* Sunumdan önce iki *rekat namaz kılmalı ve bunun faydalı olmasını ve davet* (İslam'a davet) getirmesini dilemeliyim: 'Unutmamalısın ki, hasta olanlar doktorlardır, sadece bunu bilmiyorlar. Onlar dünyada yaşıyorlar *ve* bundan çok eminler. Başka bir şeyin olduğuna inanamıyorlar. Bu *cahiliyedir* [Allah'ın hidayetini bilmemektir].'

İki arada bir derede kaldım. Nedense iki *rekat namazı kılmaya kendimi ikna edemiyorum* , ama kendi yöntemimle sunumun bir şekilde faydalı olmasını umuyorum. Sunumu Ebu Bilal ve camiden diğerleriyle birkaç kez prova ettim ve konuşmayı Ebu Bilal'in derslerinde kullandığına benzer bir formatta düzenlemeye çalıştım. Amacım, psikiyatristleri ve hemşireleri katılımcı gözlem eylemine dahil etmek ve ardından neo-ortodoks İslami teolojiyi Danimarka psikiyatrisiyle temasa geçirmekten kaynaklanabilecek soru, cevap, yankı ve uyumsuzlukları gözlemlemektir. Bu nedenle, 'ciddiye alma' pratiğinde minyatür bir deneydir; Müslüman işbirlikçilerimin bakış açılarını ve anlayışlarını filtrelememeye, çevirmemeye veya başka şekillerde indirgememeye yönelik bir girişimdir.

'Böyle bir konuşmaya başlayacaksak, önce kısa bir dua, bir ' *duʿāʾ* ' *okumak iyi bir fikirdir* .'

Herhangi bir önemli faaliyetten önce kullanılan *duayı* okur ve açıklarım .

'Öncelikle, burada otururken bize saldırabilecek kötü cinlerden bizi koruması için Tanrı'ya dua ediyoruz. Sonra, bu odada söylenecek her şeyin Tanrı'nın adıyla söylenmesi için dua ediyoruz. Son olarak da dualarımızı Tanrı'nın peygamberlerine gönderiyoruz.'

En azından sunumuma başlarken kullandığım bu küçük rica, retorik bir araç olarak işe yaradı. Psikiyatristler, psikologlar ve hemşireler dikkatli görünüyorlar.

'Bu duayı okumak önemlidir çünkü şimdi şeytanlardan ve yaptıklarından bahsedeceğiz. İblis'in -şeytanların en büyüğü, ilki ve en kötüsü- en büyük hilesi, insanları var olmadığına inandırmasıdır. Şeytan, İblis veya *şatân* olarak da adlandırılan varlık, başlangıçta Tanrı'nın iradesine uymayı reddeden bir cin -bir ruh- idi. İnsanlar topraktan yaratılmışken, o ateşten yaratılmıştı ve bu nedenle kendini insanlardan daha üstün gördü ve insanları dünyaya kabul etmek istemedi. Bu kibir -İslam'daki en büyük günahlardan biri olan *kibr- nedeniyle İblis geri dönülmez bir şekilde cehenneme mahkumdur. Ancak İblis'in hasedi* , yani kıskançlığı vardır: İnsanların cennete gideceğini kabul edemez ve bu nedenle insanları kendisiyle birlikte cehenneme sürüklemek için elinden gelen her şeyi yapar.' Yöntem esas olarak hakikat hakkında şüphe uyandırmak, insanları Tanrı'dan başka tanrıların olduğuna veya insanların kendilerinin aslında tanrı olduklarına ikna etmektir. Tanrı'dan başka herhangi birine tapınmak şirktir *ve* şirk *cehenneme* giden kesin bir bilettir.'

'Şimdi, Allah her şeye kadirdir. Allah her şeyi yaratmıştır ve her şeyi değiştirme gücüne sahiptir. Peki Allah neden İblis'in insanları kandırmasına izin veriyor? Çünkü insanlar bu dünyaya -dünyâ- bir imtihan olarak yerleştirilmiştir . İmtihan basittir. Bize verilen görevi yerine getirebilecek miyiz? Görev, Allah'a ibadet etmektir. İbadet birçok şeydir. Örneğin, bu sunuma başlamadan önce yaptığımız küçük dua. Beş vakit namaz, hac , *zekât* ve Ramazan orucu . Ama aynı zamanda günlük hayatta yaptığımız tüm

küçük şeyler de ibadettir. Eğer bunları doğru şekilde, yani Allah'ın kutsal kitaplar ve Peygamberin örneği aracılığıyla bize gösterdiği şekilde yapmaya çalışırsak, o zaman bunlar ibadet haline gelir.' Belli bir şekilde uyumamız, uyumadan önce ve uyandığımızda belli bir duayı etmemiz, yemek yerken, arabamızı çalıştırırken belli bir şekilde ve Allah'ın adıyla cinsel ilişkiye girmemiz, tuvalete önce sol ayakla girip sağ ayakla çıkmamız gerekiyor. Bütün bunları Allah için yapmalıyız. Ancak bu, Allah'ın buna ihtiyacı olduğu için değil, bizim buna ihtiyacımız olduğu içindir. Kendimizi Allah'a teslim ederek, bu dünyada ve ahirette cennetle ödüllendiririliz.

'Özetle, ibadet, bu görünür dünyada yaptığımız tüm eylemlere gizli, görünmez ve göz ardı edileni *-el-gayb- dahil etmekle ilgilidir. Peki, görünmez olana inanmak veya ona iman etmek ne anlama gelir?'*

'Bu, ölümden sonra bir hayat olduğuna -el *-āhira-* ve kaçınılmaz olarak ya cehenneme ya da cennete gideceğimize inanmak anlamına gelir. Cehennemin bir kısmı güneşte, bir kısmı da yerin derinliklerinde bulunur, ancak onu görmemiz imkansızdır. Cennet ise birinci göğün ötesinde başlar ve yedinci göğün üstüne kadar uzanır, ancak onu da göremeyiz.'

'Bu aynı zamanda meleklerin varlığına inanmak anlamına da gelir: ışıktan yaratılmış, insanlardan farklı olarak kendilerini tamamen Tanrı'ya ibadete adayan varlıklar. Ve cinlerin varlığına inanmak anlamına gelir: ateşten yaratılmış, insan dünyasına paralel bir dünyada yaşayan varlıklar. Doğarlar ve çocuk sahibi olurlar. Bu cinlerin çoğu iyi, dindar Müslümanlardır. Ancak bazıları kötüleşmiş, *şeytanlaşmış* ve İblis ile birlikte müminleri hakikatten uzaklaştırma görevine kendilerini adamışlardır.'

'En önemlisi, tek bir Tanrı olduğuna kesin olarak inanmak demektir – *lā ’ilāha ’illā l-Lāh* . Tanrı , duyularımızla ulaşamayacağımız, yani onu görebilsek ezileceğimiz için *gayb'dır* . Tanrı'nın güzelliği ve ihtişamı o kadar büyüktür ki. Aslında, cennetin sadece küçük bir parçasını bile görebilsek

ezilirdik. Örneğin, cennetin güzel kadınlarından birinin sadece peçesi bu dünyada görünseydi, yeryüzü ile ilk gök arasındaki tüm boşluk ilahi bir ışıkla patlardı.'

Sunumun bu noktasında, dinleyicilerden bazılarını kaybettiğimi hissetmeye başladım. İranlı bir psikiyatrist konuşmayı böldü. Bana bu bilgileri nereden aldığımı sordu. Kendisi dindar bir Müslüman değildi, ancak İslam'da büyümüştü. Burada anlattığım şeylere benzer hiçbir şey duymamıştı. 'Elbette bu inançlara sahip olanlar Müslümanların çok küçük bir azınlığı olmalı, değil mi?' diye sordu. Burada söylediklerimin, Aarhus'taki neo-ortodoks Arap, Türk, Iraklı, Afgan ve Somalili Müslümanlar arasında yaptığım saha çalışmasına dayandığını belirttim. Sunduklarım hiçbir şekilde tüm Müslümanları temsil etmiyor. İranlı psikiyatrist, İslam'ın neyle ilgili olduğu konusunda daha derin ve daha incelikli bilgiye sahip bazı Müslüman ilahiyatçılarla beni iletişime geçirebileceğini söyledi. Bu Müslümanların sahip olduğu batıl inançlara odaklanmaya devam edersem, bulgularıma dayanarak genelleme yapmanın çok zorlaşacağından korkuyordu.

Ona teşekkür ediyorum; bu Müslüman ilahiyatçılarla tanışmak benim için muhtemelen çok faydalı olurdu. Ancak aynı zamanda, antropolojik bilginin değerinin mutlaka uygulanabilirlik ölçeğiyle belirlenmediğini savunarak da karşılık veriyorum. Aksine, antropologların sıklıkla aradığı şey, nispeten az sayıda bireyle uzun süreli işbirliğinden elde edilen özel bilgilerdir. Bu da daha geniş ölçekte sosyal teorileri sorgulamak ve onlarla etkileşim kurmak için kullanılabilir.

Bu, diğerinin 'ontolojisini' ciddiye almak anlamına mı geliyor? İşbirlikçilerimin evrensel gerçeğini bu şekilde tek bir özel gerçeğe, yani onlara görünen gerçeğe indirgemek mi? Belki de Henare, Holbraad ve Wastell'in (2007) radikal yapılandırmacı pozisyonundaki bazı zorluklara takılıyorum. Eğer işbirlikçilerimiz kendi gerçeklerinin mevcut tek gerçek olduğunu ısrarla savunuyorlarsa, onların ontolojisini nasıl ciddiye alabiliriz?

Ve bu gerçeği, aynı şekilde kendi gerçeklik anlayışlarının evrensel geçerliliğinden emin görünen kitlelere nasıl sunabiliriz? İnsanların aslında aynı dünyada değil, radikal olarak farklı dünyalarda yaşadığını savunan radikal yapılandırmacı pozisyonun ters tarafında ne yatıyor?

Henare, Holbraad ve Wastell'in (2007 : 14-15) iddia ettiği gibi, farklı bir dünya tasavvur etmek, ' onu *tasavvur etmek* , onu varlığa getirmektir; çünkü burada düşünce sadece varoluştur. Tasavvur, kendi nesnelerini yaratan bir açığa çıkarma biçimidir... çünkü onlarla bir ve aynıdır, bu nedenle bu nesneleri "görmek" onları yaratmaktır' (vurgu orijinal metinde). Henare, Holbraad ve Wastell tarafından sunulan yapılandırmacılık, rölativizmin özel bir radikal biçimi gibi görünmektedir. Peki o zaman rölativizm evrenselcilikten nasıl farklıdır – bunlar aynı madalyonun iki yüzü müdür? Bu *gerçeklerin gerçeği,* Müslüman muhataplarımın sunduğu gibi alternatif bir evrensel gerçeğin olasılığını mutlaka reddetmez mi?

'Çokluğun ardındaki gerçek'ten (Stoller 1984 : 104) kurtulma girişimi tam bir döngüye girmiş gibi görünüyor. Şüphe sunumuma sızıyor. Birbiriyle bağdaşmayan veya tamamen anlamsız pozisyonlar arasında gidip geliyorum. İkiyüzlü müyüm? Bu psikiyatristlere İslam'ın evrensel gerçeğini sunuyormuş gibi mi davrandım, oysa gerçekte İslam'ın bu görüşünün ne kadar kısmi ve duruma bağlı olduğunu biliyorum? Yoksa alan işbirlikçilerimin ontolojisinden kendimi uzaklaştırmak ikiyüzlülük müydü – onların özel evrenselliğini anlamanın tek yolu bu değil miydi? Bu konudaki görüşlerimde kararsızım. Belki de asıl sorun, bir ölçüde muhataplarımın bana söylediklerine inanmaya başlamış olmamdır. Dua ederken inanmamak neredeyse imkansız görünüyordu. Gönüllü olarak beynimin yıkanmasına mı izin veriyordum, yoksa kalbim sonunda görünmez gerçeği almaya mı açılmıştı? İranlı doktorun müdahalesinden sonra biraz farklı bir şekilde devam etmeye çalışıyorum:

'Sanırım bazılarınız bu antropoloğun deli olduğunu düşünüyor olabilir. Ama bence eğer siz – bir araştırmacı, antropolog, hemşire veya psikiyatrist olarak – gerçekten inançlı ve ibadetlerini yerine getiren Müslümanların dünyayı nasıl deneyimlediğini anlamak istiyorsanız, bir şekilde kendinizi onların yerine koymaya çalışmalısınız. Şeytanın en büyük hilesi, var olmadığını bize inandırmaktır.' Görünmez olanın, Tanrı'nın, meleklerin, cinlerin ve ahiretin varlığını inkar etmek şeytanın işidir. Bu yüzden şimdi size söylediklerimden şüphe duyuyorsanız, bu şüphenin kendinizden kaynaklanmadığını hayal etmeye çalışmalısınız. En azından Müslüman hastalarınızın çoğu durumu böyle anlayacaktır. Şüphe, kanınızda dolaşan ve etrafınızdaki havayı dolduran küçük görünmez şeytanlar tarafından bilincinize fısıldanarak (*vasves-i şeytanîn) içinize yerleştirilir* . Bunu yaparlar çünkü Tanrı'nın ve görünmez olanın varlığı hakkındaki şüphe (*şakk) doğrudan cehenneme götürür. Belki onların fısıltılarını duyamazsınız, ancak dua edip Tanrı'dan koruma isterseniz, zamanla kendi bilincinizi ve iradenizi şeytanîlerin* fısıltılarından ayırmanız mümkün olabilir .

' *A'udhu bi-l-Lāh* – Allah bizi korusun. Bu duayı ettiğimizde, kendimizi teslim ettiğimizde ve Allah'tan yardım dilediğimizde, etrafınızdaki hava sahasının anında nasıl temizlendiğini, etrafınızda toplanan ve en korkunç ve tehlikeli yalanları fısıldamak için yarışan tüm kötü ruhların muazzam bir güçle bedeninizden nasıl uzaklaştırıldığını hayal edin. Bunun yerine melekler yukarıdan iner, etrafımızda, üzerimizde ve birbirlerinin üzerinde oturur ve duamızı yedi gökten Allah'a kadar ulaştırırlar. Ve Allah, *inşallah* , bunun için bizi ödüllendirir. Allah'ın adını her andığımızda, dua ettiğimizde veya Allah için bir iyilik yaptığımızda, yaptığımız işin on katı kadar bir ödül bize indirilir. Bu, kalplerimizi açar ve görünmez dünya hakkındaki gerçeği alabilmemizi sağlar.'

Esther'in ofisi, Mart 2011

Aziz ofisten ayrıldı. Bu, Aziz'le Esther'in katıldığım üçüncü görüşmesiydi ve cinler, büyü ve Kur'an'ın sözleriyle nasıl iyileştiği hakkındaki hikayesini üçüncü kez dinledim. Görüşmeleri filme almaya başladım. Aziz filme alınmayı memnuniyetle kabul etti. Sanırım doktorlara ve camilerdeki insanlara neden bu kadar şiddete meyilli hale geldiğinin gerçek nedenini göstermek için filme katılmayı kabul etti. Film kayıtlarımız sırasında Aziz'in beni cinlerin ve büyünün gerçekliğine bir tür şahit olarak kullanmaya çalıştığı açıkça görülüyor. Bu şekilde film çekmek, katılımcı gözlemin başka bir biçimi haline geliyor – sadece pasif bir şekilde gözlemlemekle kalmayıp, özel ve suç ortaklığı içeren bir tanıklık biçimi olarak aktif olarak katılan bir sosyal yaşam araştırması (Marcus). (1998). Aziz ofisten ayrıldıktan ve kamera kapatıldıktan sonra Esther'e, Aziz'in eski karısına devletten iş göremezlik ödeneği alabilmek için doğru şeyleri söylemeyi nasıl öğrettiği hakkındaki hikaye hakkında ne düşündüğünü soruyorum.

'Bence bu çok yaygın,' diye yanıtlıyor. 'Bir süre önce Aziz bana Kopenhag'da doğru kelimeleri söylemelerine yardımcı olması için para ödedikleri bir psikiyatristten bahsetmişti.' İş göremezlik ödeneğinden yararlanabilmek için doktorlara başvurulması gereken şeyler var. Aziz isim ve adresi verdi. Kontrol ettim ve o isimde bir psikiyatrist var. Sanırım bu tür şeyler oluyor. Maalesef.'

Ona bu durumun söz konusu olabileceği hastaları olup olmadığını soruyorum. Bunun gerçekleştiğine ikna olmuş olsa da, hastalarından herhangi birinin bu şekilde numara yapacağına inanmıyor: 'Aziz'e bakın, açıkça deli.'

Başımı salladım, sanırım katılıyorum: 'Ama tüm bunları ilaçtan kurtulmak, artık hasta olmadığını size kanıtlamak için söylüyor gibi görünüyor, değil mi?'

'Doğru,' diye yanıtlıyor Esther, 'ama eğer bu onun çalışmaya gitmesi gerektiği anlamına geliyorsa, hikayesini farklı bir şekilde anlatabilirdi.'

Aziz'in hikayesinin tutarlılığı ikimizi de şaşırtıyor. Esther'in terminolojisinde bu, oldukça gelişmiş ve tutarlı psikotik sanrılar vakasıdır. Esther, antipsikotik ilaçların sanrıları azaltmaya yardımcı olduğunu biliyor. Yeterince ilaç aldığında ve camideki şeyhlere maruz kalmadığında, sanrıların ardındaki gerçekleri görebiliyor ve onları oldukları gibi tanıyabiliyor.

Esther burada biyotıbbın etkinliğine ve hastasının çektiği acıyı anlamak için yeterli bir açıklayıcı çerçeve olduğuna kesin olarak inanıyor gibi görünüyor. Hastaların okült inançlarının, onun deyimiyle, onlar için 'gerçeklik karakteri' taşıyabileceğini kabul ediyor. Tedavide, hastalarının inançlarına doğrudan karşı çıkmamaya veya onlarla çelişmemeye çalışıyor, çünkü bunu yapmak uyumu sağlamayı çok zorlaştırır. Bunun yerine, hastaların kendi teşhisleri ile psikiyatrik teşhis arasında bir ittifak kurmaya çalışıyor. Bazen, hastaların kendileri buna inanıyorsa, insanları dini rehberlik veya dua yoluyla rahatlama aramaya doğrudan teşvik ediyor. Psikoterapötik ilaçlar daha sonra kaygıyı, duygusal stresi, kabusları vb. azaltarak hastaları bu çabada desteklemenin bir aracı olarak sunuluyor.

Hastanede takip ettiğim diğer birçok hemşirenin çalışmalarında olduğu gibi, hastanın yaşam dünyası ile psikiyatrik çerçevede anlaşılan gerçeklik arasında bir ittifak kurma stratejisi yalnızca kısmen başarılı oluyor. Hastalarla görüşmeler için ayrılan sınırlı zaman nedeniyle, hastaların kendilerinin neyden muzdarip olduklarına dair derinlemesine bir anlayışa ulaşmak çoğu zaman mümkün olmuyor. Ancak belki de bu tür bilgilerin çok fazla olması, hemşirelerin müdahale etmesini zorlaştırarak hastayı kendi acısında uzman haline getirir ve dış müdahaleye olan ihtiyacını azaltır. En etkili strateji, hemşirelerin hastanın dünyası hakkında yalnızca bazı bilgiler edinmesi ve bu bilgilerin daha sonra psikiyatrik sağlık hizmetlerinin

terminolojisi içinde anlaşılır hale getirilmesidir. Başka bir hemşire ile 'şizoaffektif psikoz (depresif tip), travma sonrası stres bozukluğu ve kronik baş ağrısı' teşhisi konmuş Afgan bir kadın arasındaki kısa bir diyaloğu ele alalım:

Hemşire: 'Peki ya psikotik düşünceler?'

Hasta: 'Hâlâ buradalar. Bu cuma mutfaktaydılar. Üç ya da dört kişiydiler, ne dediklerini duyamadım. Sadece mırıldanıyorlardı.'

Hemşire: 'Ne kadar süreyle?'

Hasta: 'Belki dört dakika. Onları tanıyamadım. Çok korktum. Kalbim hızla atmaya başladı. Titredim. Kocamı aradım. Gerçek olmadığını biliyorum ama gerçek olduğuna inanıyorum.'

Hemşire: 'Bu bir sağlık belirtisi. Deneyimi nasıl yorumlayacağınızı biliyorsunuz. Deneyimin gerçeklik niteliği taşıdığını gösteriyor.'

Hemşire için, hastanın yaşadığı deneyimin 'gerçek dışı' olduğunu doğrulayabilmesi, tedaviye uyumunun bir göstergesidir. Görüşmeden sonra hemşire, ilacın dozunu artırmaya karar verir ve bu da olumlu bir etki yaratır. Hasta bu karara çok tereddütle yaklaşır, ancak kabul eder. Danimarka vatandaşlığı almak için gerekli olan 'ulusal bağlılık' sınavlarını geçebilmek için Danca öğrenmek üzere yeterli zamana sahip olmak amacıyla hastalık izninde kalması gerektiğinden, savunmasız bir durumdadır. Danimarka pasaportu olmadan, ailesinin çoğunun yaşadığı Kanada'ya seyahat edemez. Hasta ile görüştükten sonra hemşire, aslında hastanın en büyük sorununun yalnızlık olduğunu düşündüğünü söyler. Ancak yalnızlık, Danimarka psikiyatrik sağlık sisteminin fazla bir şey yapamayacağı bir konudur.

Başka bir hemşire de bana benzer bir şey söylüyor:

'Hastaya ilacı anlamadığımı ve kendim kullanmaya cesaret edemeyeceğimi söyleyemem. Bunun yerine haftada bir sinemaya gitsek olmaz mı? Ama bence ilişki çok önemli. İnsanlar dünyaya olan güvenlerini kaybettiler. Onlar için önemli olan, diğer insanlara güvenmenin ve onlarla bağ kurmanın mümkün olduğunu deneyimlemektir. Ama zamanımız olmadığı için, sadece ilaca odaklanma eğilimi var. Bizim temel görevlerimiz var: teşhis koymak ve doğru ilacı bulmak. İlaç, işte parayı kazananlar burada, kanıtın olduğu yer burası. Kimse yumuşak şeyler için para almıyor, burada kanıt yok, sadece doldurma var. Ama benim için güven ilişkisi kurmak en önemlisi. Eğer hasta bana güvenmiyorsa, ona yardım edemem.'

Hemşirelerin biyotıp konusunda hem inanç hem de inançsızlığı nasıl bir arada sergiledikleri beni hâlâ şaşırtıyor. Hastaların önünde, ilaçların olumlu etkileri hakkındaki açıklamalarında en ufak bir şüphe yok. Ancak hastalarla görüşmeleri bittikten sonra, bana sık sık ilaçların yan etkilerini kontrol edememe sorunlarından, ilaçların farklı etnik gruplarda tahmin edilemez şekillerde etki göstermesinden, çoklu ilaç kullanımının zorluklarından ve hastalarının çoğunun karşılayabildiği tek ilaç olan jenerik ilaçlarla ilgili özel sorunlardan bahsediyorlar. Aziz'in hemşiresi Esther, çoğu durumda psikiyatrik ilaçların etkinliğine sıkı sıkıya inanıyor gibi görünse de, aynı zamanda kendini adamış ve Budist inancını uygulayan biridir. Kendisi streslendiğinde, Nepal'deki bir manastırda meditasyon inzivasına çekiliyor ve Tibet bitkisel ilaçları kullanıyor. Bir hastasıyla yaptığı görüşmede, bazı hastalarında şeytanlar varsa, bu hastaların şeytanlar tarafından ele geçirilmiş olmaları gerektiğini düşündüğünü söyledi.

Afgan kadın, "şizoaffektif psikoz (depresif tip), travma sonrası stres bozukluğu ve kronik baş ağrısı" teşhisiyle hemşiresiyle yaptığı görüşmelerde psikotik deneyimlerinin gerçek dışı olduğunu açıkça kabul etse de, kendisini ve çocuklarını cinlerin ve büyünün kötü saldırılarından korumak için her gün zaman harcadığı oldukça açık. Ona sorduğumda,

gördüklerinin ve duyduklarının gerçekten cinler mi yoksa Afganistan'dan onunla birlikte gelen hayaletler mi olduğunu anlamaya çalıştığı da anlaşılıyor. "Bu sadece bizim kültürümüz," diye açıklıyor, "Bunun gerçek olmadığını biliyorum."

Abu Samir mobilyalarını topluyor, Şubat 2011

Abu Samir, Orta Doğu'daki iç savaştan kaçan bir mülteci. Genç yaşta İslam'ı kabul eden Danimarkalı bir kadınla evlendi. Birlikte iki çocukları var. Abu Samir ve eşi, Danimarka'daki Müslümanların geleceği konusunda çok karamsarlar ve yaşanan karışıklıklara, iç savaşa ve sosyal güvenlik eksikliğine rağmen, terk ettiği ülkeye geri dönmeye karar verdiler. Çocuklarını Danimarka'da tutmak onlar için çok tehlikeli. Şubat 2011'in başlarında ayrılmadan hemen önce Abu Samir, bana Danimarka refah devletinde yaşamaktan kaynaklanan Müslüman nüfus arasında görülen bir hastalıktan bahsetti.

'Bu ülkede çok fazla insan – özellikle mülteciler – emekli maaşı almaya, iş göremezlik ödeneği almaya çalışıyor. Ama çoğu yalan söylüyor. Psikolojik bir sorunları olduğunu göstermeye çalışıyorlar ve adım adım hasta olduklarına inanmaya başlıyorlar. Ama değiller. Hastaneye gittiğinde ve ona ilaç vermeye başladıklarında bu sorunu kendisi yaratıyor. Normalde beynini kullanabiliyor, ama ilaç kullanmaya başladığında kontrolünü kaybediyor: vücudu, beyni, hayatı üzerindeki kontrolünü. Ödeneği alıyor, ama kendini kaybediyor. Buradaki sorun bu. Çoğu RCT'ye [İşkence Mağdurları Rehabilitasyon Merkezi] gidiyor ve psikolojik sorunlarına bakmalarını istiyor. Yüzde seksen beşi hiçbir şeye sahip değil. İnsanlara ciddi şekilde hasta olduğunu göstermeye çalışıyor ve hastanede onu dinliyorlar ve ona ilaç vermeye başlıyorlar. O ilacı almazsa, başı belaya girecek.' Çoğu kişi ilacı alıyor ve bu onları normal olmaktan normal olmayan bir duruma getiriyor. Umarım emekli maaşı almaya çalışanlar kendilerine karşı daha

açık olmaya başlarlar, çünkü bu İslam'da caiz değildir. Yalan söylemek ve yalan karşılığında para almak bir felakettir. Kendinizi ve hayatınızı hiçbir şey karşılığında satıyorsunuz.'

Ebu Samir'e onun da doktora gittiği zamanı soruyorum.

'Daha önce ben de bazı psikolojik sorunlar yaşadım. Stresliydim. Doktor bana ilaç verdi. İlaç beni kontrolden çıkardı. Ona gittim ve onunla tartıştım. Ona dedim ki: “Ben hastayım, bu tür bir hastalığı da istemiyorum, daha da hasta olmak, uyuşturucu bağımlısı olmak istemiyorum.” Bu şeyleri kullanırsanız kaybedersiniz. Kaybettiklerinin farkında değiller ama adım adım uyuşturucular hayatlarını kontrol etmeye başlıyor.'

'Ama ilaç bazen faydalı olamaz mı?' diye soruyorum.

'Sorun şu ki, Danimarka sistemi insanları aşağı çekiyor. Bizim de onlar gibi olmamızı istiyorlar, ama biz olamayız.'

Amir, Nisan 2011

Feysal'ın elini aşağıda tutmak için ağırlığımı kullanıyorum. Yirmi altıdan fazla cin vücudunda saklanıyordu ve şimdi Amir tekrar Feysal'ın içine girdi. Amir, eliyle haç işareti yaparak Kur'an ayetlerinden kendini korumaya çalışıyor. Elini yere doğru bastırıyorum ama güçlü. Feysal, Bosna'da yaşadığı zamanlarda bir karate ustasıydı. Feysal, iki yıl önce Danimarka'ya taşınıp evlendikten sonra hastalandı. Bir şekilde, onun ele geçirilmesi bu ülkede yaşamasıyla bağlantılı gibi görünüyor. Ebu Bilal daha yüksek sesle okuyor. Feysal'ın ayakları şiddetle titriyor, parmakları çeşitli hareketler ve işaretler yapıyor, başı bir yandan diğer yana sallanıyor, gözleri çılgınca tavana bakıyor. Karın ve bacak kasları garip şekillerde kasılıyor. Bütün bunlar yaklaşık yarım saattir devam ediyor.

Bir cinin haç işaretiyle kendini korumasını fiziksel olarak engellemek garip geliyor. Bu katılımcı gözlem mi? Buna izin veriliyor mu? Feysal benden cinlerle mücadelesinde yardım istedi, ama bir cin ruhunun belirli bir dini uygulamasına zorla engel olmaya hakkım var mı? İnsan muhataplarımın gerçekliğini ciddiye almaya çalışırsam, ruhların gerçekliğini de ciddiye almamalı mıyım? Cinlerin görünmez yüzü, insan ev sahibine yüklediği etik talebin aynısını bana da yüklemiyor mu? Feysal'ı ele geçiren Emir'in titrek gözlerine bakarken, bu soruları düşünmeye vaktim yok. Elini yere bastırıyorum, Ebu Bilal sesini yükseltiyor, beden acıyla titriyor.

Abu Bilal ilk okumaya başladığında, Boşnak bir cin ortaya çıktı, ancak sonunda pes edip bedeni terk ettiğinde, yerini hemen Amir aldı. Amir, boğuk ve derin bir sesle Arapça konuşuyor. Bu, önceki şeytan çıkarma seanslarında da olmuştu, ancak Feisal Arapça bilmediği için beni şaşırtmaya devam ediyor. İçimdeki seküler, rasyonel analist hemen olası açıklamalar üretmeye başlıyor: Bu, Feisal'ın öğrendiği bir şey; YouTube'da izlemiş ve şimdi bizim için yapıyor; acılarına dikkat çekmek için bilinçsizce bu cin çarpması taklidi yapıyor; ya da bir zamanlar duyduğum gibi, belirli Bilinç halleri, aslında beynimizin derinliklerinde gizli olan pasif dillere açılabilir. Aynı zamanda, cinin çıkıp bize saldırması ihtimaline karşı korunma duası okuyorum. Bu, cin çıkarma ayinlerindeki en büyük risktir. Mısır'da, bir şeyh tarafından cin çıkarılan ancak daha sonra şeyhi ele geçirip hastayı döverek öldürdüğü birkaç vaka bildirilmiştir (Drieskens). 2008 : 195).

Amir, Kur'an ayetlerini karıştırarak ısrarla Hz. Süleyman'ın aslında kâfir olduğunu iddia ediyor. Daha önceki görüşmelerde Amir, kendisinin Arap Hristiyan olduğunu söylemişti.

" *Şehadet'i [İslam inancını]* al !" diye bağırır Ebu Bilal, cini İslam'a döndürmeye çalışarak. Bu, bir cini kovmanın en kolay ve en yaygın yoludur. Gerçekten Müslüman olan bir cin, insan dünyasına müdahale edemeyeceğini kabul etmek zorundadır. Müslüman olan bir cin, kendi

dünyasına döndüğünde ölümle karşılaşacak olsa bile, insan bedenini memnuniyetle terk eder; çünkü kendi dünyasında akrabaları onun ihanetinin intikamını almaya çalışacaktır.

"Hiç kimsenin bir başkasını zorla mümin yapmaya hakkı yoktur," diye haykırıyor Amir, Kur'an'dan bir başka ayet daha okuyarak.

'O halde seni bu bedenden yakıp yok edeceğim.' Ebu Bilal tekrar okumaya başlar. Beden acı içinde kıvranıyor gibi görünmektedir.

'De ki: Allah'tan başka ilah yoktur, *lā ’ilāha ’illā l-Lāh.* '

Cin sonunda inancı kabul etmeye başlar, ancak son kısmı söylemeyi reddeder.

"De ki: Muhammed, Allah'ın Peygamberidir!" diye haykırır Ebu Bilal.

Amir ağlamaya başlar. Artık baskıya dayanamaz. Sonra aniden ortadan kaybolur ve Feisal geri döner.

Arabam, Şubat 2011

Ebu Bilal ile camiden arabayla dönüyoruz. Güneşin ilk ışınları gökyüzünü aydınlatıyor. Saat sabah yedi. Camiden on iki kişiyle birlikte, gecenin son iki saatini nafile gece namazı (*kıyam-ı leyl)* ve ardından şafak sökmeden önce kılınan ilk farz namaz (*salât-ı fejr) ile geçirdik* . Camidekiler bunu haftada en az bir kez yapmaya çalışırlar. Ebu Bilal, ideal olarak Peygamberimiz gibi her gece yapması gerektiğini, ancak haftada bir nafile gece namazının Allah'ı övmek için yapabileceğimiz en az şey olduğunu söylüyor.

Ebu Bilal'e, Aziz'in geçen yıl cinler tarafından ele geçirilip camiyi yerle bir ettiği olayı soruyorum.

"Çok güçlü bir cini vardı," diyor Ebu Bilal, "ama şimdi sorun şu ki, bütün bu ilaçları alıyor. Bağımlı oldu – tıpkı bir uyuşturucu bağımlısı gibi. Yürürken onu görebilirsiniz – sanki uyuyor gibi. Onunla çok sorun yaşadık. Sadece camiyi yıkmakla kalmadı. *Sabah namazında da* denedi..." Yolda insanlara çarpıyor. Çok tehlikeli. Biz – ben, Hosna ve Muhammed – onun için tespih çekmeye çalıştık. Karısına yardım ettik. Hastaneye kaldırıldığında onu ziyaret ettik ve sandviç getirdik. Şimdi ona artık camiye gelemeyeceğini söyledik.'

Arabayı Ebu Bilal'in dairesinin önünde durdurdum. Pencereden dışarı bakıyor. Bu olaylardan bahsetmek ona acı veriyor gibi görünüyor. Ona Aziz'in artık iyileştiğini düşündüğünü, ancak ilaç almak zorunda kaldığı için çok mutsuz olduğunu söylüyorum. Doktorlara artık ilaç almasına gerek olmadığını söylememi istiyor.

'Hayır,' diye sözümü kesiyor Ebu Bilal, 'ilaç alması iyi. İlacı bırakmasına yardım etmeyin. Sorunlara sadece cin sebep olmadı. Başka bir şey de var. En başından beri bir şeyler normal değildi. Bence çoklu kişilik bozukluğu var. Bizimle oturduğunda nazik ve mutlu olabiliyordu, sonra birden sinirlenip bize korkunç şeyler söylüyordu. Bazen ne yaptığının farkında olduğunu düşünüyorum. Emin değilim. Eğer bunu yazacaksanız, ne kadar uğraşırsanız uğraşın, onunla ilgili sorunun ne olduğunu asla bulamayacağınızı anlamalısınız.'

Ebu Bilal arabadan iniyor. Uyanan şehirden geri dönerken aklımda sorular birikiyor. Genellikle bana psikiyatrik ilaçların tehlikelerinden bahseden ve Danimarka'daki psikiyatrik sağlık sisteminin insanları nasıl hasta ettiğinden, gerçek Müslümanların akıl hastası olamayacağından söz eden şeyh, şimdi Aziz'in ilaçlarını düzenli olarak almasını sağlamamı istiyor. Hatta ek bir psikiyatrik teşhis bile öneriyor. Ebu Bilal, Aziz'in yeterince ilaç almaması durumunda neler olabileceğinden açıkça korkuyor.

Olayları çok ciddiye almamak

Antropologlar "başkalarının ontolojisini ciddiye almak" derken neyi kastediyorlar? Hem Müslüman şeyhler hem de Danimarkalı hemşireler, hastalarıyla yaptıkları görüşmelerde, tedavilerini ve dayandığı bilgi dünyasını son derece ciddiye alıyor gibi görünüyorlar. Hastalarıyla veya benimle tedavileri hakkında genel olarak konuşurken, iyileşmenin etkinliği konusunda hiçbir şüphe yok. Ancak belirli vakalar sorulduğunda, şüphe ve belirsizlik istisna değil, kural gibi görünüyor. Araştırma projemizi hastanedeki hemşirelere sunduğumda, birçoğu bana yanlış yere geldiğimi söylüyor: "İyileşme mi? Hayır. Burada iyileşme yok." Belki de *ciddiye almak* , *şeyleri çok ciddiye almamak anlamına gelir* (bkz. Luhrmann). 2000 : 26; Willerslev 2013a). En azından, şifacıların ve hastaların sıklıkla paradoksal ifadelerini karakterize eden bir şey olarak belirsizliği ciddiye almayı içermelidir. Bu alanlara girildiğinde, hastalar, hemşireler veya şeyhler için hiçbir kesinlik garanti edilmiyor gibi görünüyor. Şifanın gerçekleşmesi için Ancak, şifacıların hastanın bildirdiği sorunların ardındaki nedenleri görebilen, bu sorunların görünmez sebeplerini belirleyebilen ve daha sonra bu sebepleri dışsal bir bilgi ve şifa gücüyle ilişkilendirebilen kahinler ve bilginler rolünü üstlenmeleri gerekli görünmektedir. Şifacılar genellikle hastanın ilk kendi kendine koyduğu teşhisin bir şekilde yetersiz olduğunu ortaya koyarak otoritelerini tesis etmeye çalışırlar.

En az yirmi altı cin tarafından ele geçirilmiş olan Feysal, ilk kez Ebu Bilal ve bana yaklaştığında, cinlerin bacak kasında sürekli hareket ettiğini gösterdi. Kasın üzerinde Tanrı'nın adı her telaffuz edildiğinde, kas hareket etmeye ve kasılmaya başlıyordu. Daha sonra aynı şey karısının bacak kasında da olmaya başladı. İlk şifa seansından sonra Ebu Bilal, Feysal'ın kesinlikle çeşitli milletlerden ve dinlerden çok güçlü cinler tarafından ele geçirildiğini doğrulayabildi. Dahası, Feysal'ın muhtemelen Bosna'daki bir cadı tarafından üzerine yapılan kötü bir büyünün de kurbanı olduğunu

doğrulayabildi. Ancak Ebu Bilal'e göre, kaslardaki kasılmalara ne cinler ne de büyü neden oluyordu. Bu daha çok, bazen şiddetli cin çarpması vakalarına eşlik eden psikolojik sorunların neden olduğu fiziksel bir reaksiyondu: 'Faysal, bunu çok fazla düşünme, düşünmemeye çalış.'

İslam'ın hastalık ve iyileşmeyi büyülü ve ilahi güçler açısından anlama çerçevesi de, modern Batı psikiyatrik sağlık hizmetleri de Evans-Pritchard'ın (1976) her olayın genel bir mantık içinde ele alındığı kapalı bir inanç sistemi olarak tanımladığı şeye uymuyor gibi görünüyor. Bazı açılardan her şey psikiyatrik ve İslami çerçeveler açısından açıklanabilir gibi görünüyor; ancak her iki düşünce sistemindeki uygulayıcılar da genellikle olası açıklamaları sorgulamakla meşgul görünüyorlar.

Bunun nasıl bir anlam ifade ettiğinden emin değilim. Merleau-Ponty ve Levinas gibi filozofların görünmez veya bilinmeyen olarak adlandırdığı şey kesinlikle burada söz konusu gibi görünüyor. Foucault'nun (1988 : 262 vd.) deliliğin görünür hale getirilip iyileştirilmesi gereken rahatsızlıklar olarak nesneleştirilmesine dair analizi, şifacılar ve hastaları arasındaki etkileşimleri anlamak için başka bir çerçeve sunuyor. Cin çarpması, psikoz ve şizofreni gibi teşhisler, nesneleştirme girişimleri olarak anlaşılabilir. Ancak aynı zamanda, hem Müslüman şifacılar hem de psikiyatri sistemindeki sağlık profesyonelleri, ele aldıkları yıkıcı ve iyileştirici güçlerin ellerindeki kategorileri nasıl aştığının son derece farkında görünüyorlar. Bu iyileştirici karşılaşmalarda görünür ve görünmez, bilinen ve bilinmeyen arasındaki ilişki tam olarak nedir?

Durkheimci bir bakış açısıyla bakıldığında, cin çarpması, bireylerin kendi iradelerini toplumlarının sosyal normlarına karşı koyabildikleri özel bir sihir biçimi olarak anlaşılabilir. Bu modelde, cin çıkarma, toplumun bireyde ahlaki düzeni yeniden tesis etme yolu haline gelir. Cin çarpmasına maruz kalan bireyin bedeni, bir tür tersine put haline gelir – kötülüğün kişileştirilmesi – ve toplum bu putun yok edilmesiyle kendini yeniden üretir.

Bununla birlikte, Müslüman şifacıların, cin çarpmasına maruz kalan hastaların ve sıradan inananların, belirli cin çarpması vakalarının gerçekliği hakkında aktif olarak kendi şüphelerini ektikleri birçok örnek, Durkheim mantığına uymuyor gibi görünmektedir (ayrıca bkz. Bubandt). (2014). Aksine, putperestliğin olasılığını aktif olarak yok ediyor gibi görünüyorlar.

İslam'ın cin çarpmasına yaklaşımını anlamanın bir başka yolu da Jean-Luc Marion'un (2002 : 150) mesafe kavramı: mesafenin ibadet için gerekli bir şart olduğu fikri (ayrıca bkz. Horner) 2005 : 54). Marion'un analitik terimlerini kullanarak, ele geçirilmiş kişinin bedenini bir put olarak değil, bir tür ikon olarak; görünür alanın dışında bir şeye işaret eden kendine özgü bir görsel sunum olarak düşünebiliriz. Beden etrafında yaratılan belirsizlik, görünmez ve bilinmeyene doğru bir açılmayı zorunlu kılıyor gibi görünüyor. Levinas (1985'te , ötekinin ve Tanrı'nın görünmezliğinin, bağlılık ve sevginin gerçekleşmesi için gerekli olduğu savunulmuştur. Sahip olunan beden etrafında yaratılan belirsizlik ve şüphe – yani görünmezliği – tam olarak, sahiplenmeyi Tanrı'ya bağlılığı ve teslimiyeti kolaylaştırmak için kullanmayı mümkün kılan şey olabilir.

Eğer böyle bir analiz, birlikte çalıştığım Müslümanlar arasındaki cinlerle olan ilişkiyi açıklayabiliyorsa, o zaman psikiyatrik tedavileri nasıl anlayabilirim? Onlar da görünmez olanla böylesine karmaşık bir ilişki içinde mi yer alıyorlar? Ester'in Aziz'i, alması gereken psikotrop ilaçlara inandırmaya ve kabul ettirmeye yönelik girişimlerinde de şüphe, inanç ve görünmezlik arasında benzer bir dinamik tespit edilebilir mi?

Viveiros de Castro, Henare, Holbraad ve Wastell de 'çok ciddiye almamak'tan bahsediyorlar, ancak bu anlamda değil; yani şüphe veya bir dereceye kadar şüpheciliğin, yüce bir görünmez güce olan inancın aracı veya kolaylaştırıcısı olabileceği anlamında değil (ayrıca Willerslev ve Pedersen'e de bakınız). 2010). Viveiros de Castro'nun (2011 : 133) yazdığı gibi: 'Bizden uzak veya dışımızdaki şeyleri ciddiye almaya çalışırken, ciddiye

almamamız gereken şeylerin neredeyse tamamı bize yakın veya içimizdedir.' Viveiros de Castro'ya göre, bize yakın olan ve bu nedenle ciddiye almamamız gereken şeylerden biri de 'inanç' fikrinin ta kendisidir. İnanç, onun 'duyularüstü mutlakçılık' (Viveiros de Castro 2011 : 133, 143-4) olarak adlandırdığı şeye abone olan 'Nazilerin' ve 'Batılı liberal entelektüellerin' dünyasının bir parçasıdır; bu dogma, Evans-Pritchard'ın kapalı inanç sistemi kavramına benzer şekilde, 'yanlış olsa bile doğrudur' ilkesini savunur. Bunun aksine, Viveiros de Castro'ya göre ciddiye almamız gereken şey, diğerlerinin, yani "nehirin karşı kıyısındaki insanların", özellikle de "çok yönlü" bir dünyada gerçeği yalnızca büyülü etkinin içinde bulan Amazon halkının alternatif dünyasıdır. Holbraad'ın da belirttiği gibi (2012) ayrıca bu insanlar için hayatın bir başarı elde etme meselesi olmadığını da ileri sürüyor. Dünyanın belirli bir temsiline olan inancı yıkmakla ilgili değil, gerçeklerin etkileri ve gerçeğin yaratılması yoluyla nesnel olarak birden fazla dünyanın nasıl üretildiğiyle ilgili.

Asad (Stanley Tambiah (2003 : 23, 55), inanç ve iman gibi kavramlara takıntılı din bilimlerine benzer bir saldırı başlattı; ona göre bu kavramlar, maneviyatı akıl alanından ayırma yönündeki modern girişimde önem kazanan 'seküler' teknikler olarak anlaşılmalıdır. 1990 : 4ff) dinin başlangıçta, inanılacak bir seçenek olmaktan ziyade, 'hissedilen ve yapılan bir şey' olduğunu belirtiyor. Hem Tambiah hem de Asad, 'inancın doğuşunu' giderek önem kazanan bir mesele olarak Protestan Reformu ve Avrupa Aydınlanma dönemiyle ilişkilendiriyor; bu dönemden sonra din, bir kurum olarak, bilimsel incelemenin konusu olabilecek belirli tarihlere sahip bir fikir sistemi olarak yavaş yavaş nesnelleştirildi.

Asad, inanç eleştirisini Foucault çerçevesinde kurarken, Viveiros de Castro ise Gilles Deleuze'den destek buluyor. Deleuze'ün kuramsal araçlarıyla Viveiros de Castro, ciddiyet kavramını insanların inançlarına saygı duymak olarak değil, 'yabancı düşüncenin olası ifadelerini

gerçekleştirmekten kaçınmak ve onları olasılıklar olarak sürdürmeye karar vermek' olarak öneriyor (Candea). 2011 : 147). Ancak Viveiros de Castro hâlâ 'inanç'ı ciddiye alınmaya değer bulmuyor. Peki ya muhataplarımız 'inanç', 'iman' ve hatta 'varoluşsal şüphe'yi ciddiye alıyorsa veya en azından ciddiye aldıklarını söylüyorlarsa ne yapmalıyız? Bu tartışma oldukça karmaşık bir hal almış gibi görünüyor. Muhataplarımı ne kadar ciddiye almaya çalışırsam, ciddiye alma üzerine kurulu tüm antropolojik söyleme o kadar şüpheyle yaklaşıyorum. [2]

'Cadılar, en azından radikal bir yapılandırmacı felsefenin tasavvur ettiği şekliyle, gerçekten var olabilirler.' Ciddiye alma *ekolü* antropolojiye bunu mu öğretti? Yoksa bu, başkalarının dünyalarının egzotik olgularını ortadan kaldırmanın belki de daha gelişmiş bir yolu mu? Edith Turner 1992 : 148–9) burada farklı bir yaklaşım sergiliyor. Zambiya'daki saha çalışması sırasında bir hastanın sırtından gerçek bir ruhun çıktığını gördü. Ona göre, soru bu ruhların nesnel varlığıyla ilgili değil. Eğer onları göremiyorsak, bunun nedeni basitçe onları görmeye cesaret edememizdir; bu, yerli halkla bütünleşme konusundaki akademik kaygılarımızdan beslenen bir tür pozitivist inkârdır (Turner 1993 : 9; ayrıca bkz. Mittermaier). 2011 : 89).

Turner'a göre, ciddiye almak en azından bir dereceye kadar yerelleşmeyi, birlikte bir yaşam tarzını benimsemeyi ve algıların taşmasına izin vermeyi gerektirir. Diğerini tamamen uzaktan algılarken ciddiye almak mümkün değildir. En azından bir miktar yakınlık, katılım ve paylaşım gereklidir. Görünmez olanın ve ötekinin analize dahil olmasına izin vermek 'ciddi' antropolojidir.

Tam da bu şekilde ciddiye almaya çalıştım, ama yine de bir ruhu gerçekten göremedim. İslamî şeytan çıkarma ayinlerine dair film kayıtlarımın bazılarında görünmez manevi bir özün bolca bulunduğu görülüyor, ancak ben sadece görünür cepheleri görebiliyorum. Cephelerin

altında bir şeyler oluyor, ancak görüntüler bunların tam olarak ne olduğunu kavramama izin vermiyor.

Birkaç kez garip deneyimler yaşadım, ancak sonradan bunun gerçekten bir ruh olduğunu söyleyebileceğim kadar kesin bir türden değildi. Bir akşam, özellikle yoğun bir film çekim gününün ardından uykuya dalmadan hemen önce, yaklaşık olarak vücudumun büyüklüğünde yumuşak beyaz bir küre yukarıdan indi. Yavaşça vücudumu kapladı ve kısmen içine girdi. Gözlerimi kapattım ve görmeyi kaybetmemek için kapalı tuttum. O anda, o zamanlar çocukken başıma gelen şeylerle ilgili önemli mesajlar gibi görünen bazı cümleler ortaya çıktı. Garip, aynı zamanda neşeli ve bir şekilde ağırlıksız bir deneyimdi ve beni gecenin büyük bir bölümünde uyanık tuttu. Ertesi sabah bunun bir rüya mı yoksa gerçekten gördüğüm bir şey mi olduğunu anlayamadım. Aylar sonra bu deneyimi Ebu Samir ile konuştum. Kesin bir cevap veremedi: Sadece yorgun olduğum için olmuş olabilir, nefsten gelen normal bir rüya olabilir *ve ayrıca bir tür vizyon (ru'yā*) da olabilir . Bunun cinlerin işi olduğunu düşünmüyordu, çünkü cinler insanların rüyalarına genellikle yanlardan veya aşağıdan girerlerdi. Her ne olursa olsun, bu konuda fazla düşünmememem konusunda beni uyardı.

Görüşme yaptığım kişilerden bazıları da garip görsel deneyimlerinden bahsetti ve birkaçı da cinleri gördüklerine dair deneyimlerini anlattı. Bir adam camide halının üzerinde dua eden bir cin gördüğünü, Filistinli bir sosyal hizmet uzmanı ise hastalarından birinin evini ziyaret ederken bir grup çirkin yaşlı kadın cin gördüğünü söyledi. Ancak her ikisi de bana gördükleri vizyonlar hakkında duydukları şüphelerden bahsetti. Ayrıca, sosyal hizmet uzmanı, cinlerin rahatsız edici yüzlerini unutmaya çalıştığını, çünkü onları hatırlamanın sık sık düşüncelerini böldüğünü ve işini yapmasını zorlaştırdığını açıkladı. Antropolojik ciddiye alma yönteminin, bu tür kısmi vizyonları, değişken inanç derecelerini ve hatta varoluşsal şüpheyi içerebileceği bir yol var mı? Ciddiye alma, görünmez olanı algısal

kavrayışımızın ötesinde bir şey olarak tanımaya, manevi dünyayı görme ve bilme kapasitemizi kendi dışına zorlayan esrarengiz bir paradoks olarak tanımaya yol açabilir mi?

Henare, Holbraad ve Wastell (2007 : 15-16) şöyle iddia ediyor: "Kavrayabileceğimiz şey kendi varsayımlarımızdır. Bunun, kavramsal yaratım için mümkün kılan (belki de tek mümkün kılan) bir başlangıç noktası olduğunu savunuyoruz. Bilgi kaynaklarımızın başlangıçta tuhaf görünen iddialarına biz de onay verebilmeden önce, kendi kavramlarımızı ne kadar ileri götürebiliriz ve hangi yönde değiştirmeliyiz?"

Evim, öğleden sonra, Mart 2011

Yağmurda yalnız başıma durup bir sigara yakıyorum. Gerçek ruhlar var. Psi var. 'Ruh enerjisi her yerde.' Az önce Turner'ın (2006) 'Ruh Deneyimi Çalışmalarında İlerlemeler' makalesini okudum. Yağmur yüzüme ve elime damlıyor. Sigaram ıslanıyor ama ateş içerideki nemi kurutup sis olarak dışarı veriyor.

'Her yağmur damlası bir melek tarafından taşınır,' diyor mühendislik okuyan Somalili arkadaşım Muhammed. Etrafıma bakıyorum. Her yerde melekler var. Binlercesi. Gri gökyüzünde, rüzgarın hafifçe kuzeye doğru eğdiği, fark edilmeyen bir başlangıç noktasından aşağıya doğru yağıyorlar. Rüzgar da melekler tarafından taşınıyor. Binlerce damla, asfalta, yapraklara ve garajın çatısına çarptığında küçük patlamalar halinde iniyor; plastik üzerinde kayıyor, kenarlardan akıntılar halinde dökülüyor ve su birikintilerinin birleşerek drenaja doğru akan akıntılar oluşturduğu sert yüzeye sıçrıyor. Sıcak dumanın ciğerlerimi doldurduğunu hissediyorum. Nefes alıyorum, nefes veriyorum.

Ebu Bilal, "Bu, *şeytanların* fısıltısıdır ," diyor. "Onlar sizin bunu yapmanızı istiyorlar. Haram olanı, yani Allah'ın yasakladığı şeyi yapmanızı istiyorlar."

"Zamanla onların fısıltılarını kendi düşüncelerinizden ayırt etmeyi öğreneceksiniz," diyor Abu Seinan.

'Bu beden emanettir , Allah tarafından sana emanet edilmiştir, bu yüzden ona iyi bakmalısın. Sigara içtiğinde melekler kaçar, kokusunu sevmezler. Ve böylece *şeytanlar* istedikleri gibi özgürce hareket edebilirler.'

Dün akşam oğlanları uyuttuğumu hatırlıyorum. Üç gün önce en küçük oğlum kabuslar görmeye başladı. Karanlık bir figür onu bir yere sürüklemeye çalışmış. Çok korkmuş. Artık yatağında uyumak istemiyor. Ona abisinin de burada olduğunu, çoktan uyuduğunu ve ben de ona bakmak için burada olduğumu söylüyorum. Burada ona hiçbir şey zarar veremez; korkacak bir şey yok.

Gözleri sonuna kadar açık, karanlık odaya bakıyor. Geçen yılki tatilimizde çektiğimiz fil, örümcek ve vatoz resimleri çerçevelerinde yukarıda asılı duruyor. Karanlıkta renkleri ve hatları ayırt edilemez hale geliyor; tuhaf şekiller alıyorlar.

Ebu Bilal şöyle der: "Melekler, insan veya hayvan resimlerinin sergilendiği bir odaya giremezler. O zaman *şeytanlar* istediklerini yapabilirler."

Bosnalı kızın yatak odasını nasıl arındırdığını hatırlıyorum. *Sex and the City ve Marilyn Monroe* posterleri , kendisinin ve kız kardeşinin fotoğrafları kaldırılmak zorunda kalmıştı. Cin tarafından ele geçirilmemiş olması büyük şanstı. Oğlumun yatak odasında ise her yerde hayvan ve insan resimleri asılı.

Beş yaşındaki oğlum karanlıkta ne görüyor acaba? Uyuması gereken saat çoktan geçti ama uyuyamıyor. 'Bu oda kabuslarla dolu,' diye ağlıyor, 'Burada uyumak istemiyorum. İyi değil.' Onunla alay etmekte haklı mıyım?

Onu, burada ona zarar verebilecek hiçbir şey olmadığını söyleyerek korkutmaya çalışıyorum. Onu kollarıma alıp teselli etmeye çalışıyorum.

Abdül Rahman bana bunun gerçek bir tehlike olduğunu söyledi. Cinlerle iş yaparsanız size zarar vermeye çalışacaklardır. Belki size şahsen değil, ama belki de ailenizden başlayacaklardır. Ve sabırlıdırlar. Hemen saldırmazlar. Belki de eve giderken arabanıza gizlice girerler, önce hayatınızı gözlemlerler, sonra planlar yapmaya başlarlar. İşte böyle olur.

Konuşma sırasında kendimi ikilemde hissettim. İçimden bir ses, "Tamam, Abdül Rahman böyle diyor ama ben buna gerçekten inanmıyorum" dedi. Ama bir yandan da yavaş yavaş küçük bir korku hissi oluşmaya başladı. Abdül Rahman'a, "Cinler ancak Allah dilerse saldırır" diye cevap verdim. Bir yandan bunun garip bir şey olduğunu düşünürken, aslında buna inanmıyordum; diğer yandan da küçük bir *dua etmiş olmanın verdiği büyük bir rahatlık ve huzur hissettim* .

Turner, gerçek ruhların var olduğunu yazıyor. Sadece gerçek metaforlar, gerçek kavramlar veya yabancı bir ontolojide gerçeklik kazanabilecek ruhlar olarak değil. Onlar var ve biz onlara inanıp inanmamamızdan bağımsız olarak gerçekliğin evrensel bir parçasıdır. 'Ruh enerjisi her yerdedir' (Turner 2006 : 33).

İslam Araştırmaları Bölümü'nde profesör olan iyi bir arkadaşım bana, "İşte çıkış noktası burası," dedi. "Camideki saha çalışmanızda dini yaşamla ilgili yaptığınız deneyleri eve getirmeye başladığınızda, artık bitirme zamanı gelmiştir. Bu tür dönüm noktalarını netleştirmeniz gerekiyor," diye ekledi. Bu, neo-ortodoks İslam'ın manevi yaşamıyla ilk gerçek katılımcı karşılaşmamdan eve döndükten beş ay sonraydı. O zaman bile saha çalışmamı bitirmem gerektiğini düşünüyordum; çok ileri gidiyordu, artık tanıyamadığım bir şeye dönüşüyordum. Yaklaşık bir hafta düşündükten sonra sakinleşmeye başladım. Antropoloji Bölümü'nde profesör olan başka

bir arkadaşım ise, "İşte olması gereken yol bu: Saha çalışması sizi dönüştürmeli, yoksa hiçbir şey öğrenemezsiniz. Sonra da bir psikiyatriste gidersiniz," dedi.

Camideki deneyimleri özel hayatıma taşımamam gerektiğini biliyorum. İş iştir. Karanlık odada, bizi kötü ruhlardan korumaya yardımcı olabileceğini bildiğim Kur'an'dan birkaç cümleyi sessizce okumaya başlıyorum. 'De ki: İnsanların kalbine kötülük fısıldayan, Allah'ı hatırlayınca fısıldamasını bırakan, insanların göğüslerine fısıldayan, cinlerin ve insanların şerrine fısıldayan o şerrden, insanların Rabbine, insanların hükümdarına, insanların ilahına sığınırım.' (Nas Suresi 1-5)

Notlar

1 Aziz, *hutbenin* başlamasından sonra gelmiş ve imamın hutbesi sırasında camiye giriş için gönüllü namazı kıldırmaya başlamıştı.

2 Matei Candea (2011), Viveiros de Castro'nun 'ciddiyet' kavramının insan ırkını, fikir birliği ve fikir ayrılığının, 'inanç' ve 'inançsızlığın' olduğu entelektüel bir tartışma alanı ile 'ciddiye alma'nın olduğu bir sosyal etkileşim alanı olmak üzere ikiye ayırdığını belirtiyor. Candea'nın (2011 : 148) belirttiği gibi: 'Amazonluların aksine, Rorty ve Deleuze "ciddiye alınmıyor" - sürekli bir olasılık durumunda bırakılmıyorlar. Aksine, Rorty'nin olası dünyası doğrulanıyor ve reddediliyor, tıpkı Deleuze'ün olası dünyasının doğrulanması ve antropolojinin bir tanımını sağlaması gibi.' Elbette, ciddiye alma, Deleuze'ün veya çok perspektifli ontolojiler içinde yaşamayan insanları da kapsamalıdır (ayrıca bkz. Schielke 2019).

3.1 7. Sahneden bir kare

3.2 7. Sahneden bir kare

YouTube'da 3 cin kovma videosu

Danimarka'nın Aarhus kentindeki Gellerup'un resmi olarak 'getto' olarak tanımlanan büyük sosyal konut kompleksindeki bir dairede, 18-25 yaşlarında yedi genç adam, kurabiye, kahve ve çay eşliğinde bir sehpa etrafında oturuyor. Duvara asılı büyük plazma televizyonda 'İnsanın içindeki 7000 yıllık cin' başlıklı bir YouTube videosu oynuyor .

Ağustos 2010'da Aarhus'un banliyölerinde bulunan eski bir motosiklet çetesi kulüp binasının bahçesini, parti odasını ve 'işkence odasını' temizlemeye başladıklarında bu genç Müslüman grupla ilgilenmeye başladım. Yeni sahibi, sözde 'göçmen çetesi' Kara Kobra'nın eski bir lideriydi ve uyuşturucu ticareti, kumar ve diğer yasadışı faaliyetler de dahil olmak üzere geçmişteki günahlarından arınmak için bu yeri gruba teklif etmişti.

Gençler, ebeveynlerinin taleplerinden ve Danimarka toplumunun yozlaştırıcı etkilerinden bir sığınak olarak küçük bir cami inşa etmek istiyorlardı. Irak, Lübnan, Afganistan, Somali ve Türkiye'den Danimarka'ya göç eden mültecilerin veya göçmenlerin çocuklarıydılar. Projeye katılanlardan bazıları daha önce küçük çaplı suçlara, uyuşturucu ticaretine, esrar kullanımına veya alkol bağımlılığına bulaşmıştı. Çoğu, Danimarka okul sisteminde zor zamanlar geçirmişti. Onlar için neo-ortodoks İslam, tüm bunlardan kaçmanın, kalplerini arındırmanın ve hayatlarını yeniden düzene sokmanın bir yoluydu (Suhr). 2014).

Motosiklet çetesi kulüp binasını dindar Müslüman gençler için bir merkeze dönüştürme yönündeki iddialı projeleri hakkında etnografik bir film çekmeyi dört gözle bekliyordum. Ancak beş altı hafta sonra proje sona

erdi. Komşu bir caminin üyeleri, gençleri faaliyetlerini zaten kurulmuş bir kurumda sürdürmenin daha iyi olacağına ikna etmişti. Yerel camilerin çok kısıtlayıcı ve siyasi olarak yozlaşmış olduğunu düşünenlerle, genç insanlar olarak hala daha yaşlı nesillerin tavsiyelerine ihtiyaç duydukları konusunda hemfikir olanlar arasında bir ayrılık ortaya çıktı.

2011 yılında, grubun birkaç üyesi Arapça öğrenmek için Orta Doğu'ya gitmek üzere Danimarka'dan ayrılmaya karar verdi. Bir akşam, bir arkadaşlarına veda etmek için bir araya geldiklerinde, sohbet cin musallatına döndü. Gençler yakın zamanda, aralarında arkadaşları Feisal'ın farklı kökenlerden ve dini inançlardan yirmi altıdan fazla cin tarafından ele geçirilmesi ve genç bir Somalili'nin ele geçirilmesi de bulunan birkaç ciddi cin musallat vakasına tanık olmuşlardı. Danimarkalı dişi cin Dorthe, kocası ve köpekleri Hugin'in kaçırdığı oğlan çocuğu. Bu yürek burkan sahneler, sık sık konuştukları bir konuydu. Kendi deneyimlerini YouTube'daki videolarla karşılaştırarak anlamlandırmaya çalışırlardı. Bu akşam onların konuşmasını kaydetmeme izin verildi.

Önce, parmak uçlarıyla hastalarına doğrudan cin soktuğu iddia edilen şüpheli görünümlü bir grup şeyhin videosunu izledik. Ardından, 'Sufi' olarak tanımlanan, hem kadın hem de erkek, görünüşe göre cinler tarafından ele geçirilmiş bazı kişilerin, cübbeleri, uzun sakalları ve saçları savrulurken çılgınca dans edip başlarını salladıklarını gördük. Genç erkeklere göre, Sufizm uygulayıcıları bu tür dizginsiz beden hareketlerinin onları Tanrı ile birliğe getirdiğine inanıyorlar. Bu gösteri aynı anda hem eğlenceli hem de korkutucuydu: ' *A'udhu bi-l-Lāh* , Tanrı bizi Sufilerden korusun... Biraz daha kahve ister misiniz?'

Son olarak Adrees, diğerlerinden '7000 yıllık cin' videosunu açmalarını ister. YouTube'daki şeytan kovucunun yüksek ve kararlı sesi odayı doldurur: 'Dininiz nedir – Müslüman mısınız, Hristiyan mısınız yoksa Yahudi misiniz?'

Cin tarafından ele geçirilmiş adamın kolları beceriksizce hareket ediyor. Başı yana doğru seğiriyor. Cin kekeleyerek cevap veriyor: 'Yahudi.'

Şeyh sorgulamasına Arapça devam ediyor. Ailesiyle birlikte Somali'den mülteci olarak Danimarka'ya gelen Mübarek, Arapça bilmiyor. Yarı Lübnanlı olan İmad'dan tercümanlık yapmasını istiyor.

'[Şeyh] diyor ki: Bize kaç yaşında olduğunu söyle, yalan söyleme. Kadın yalan söylemediğini söylüyor. 7000 yaşında.'

Adrees, cinin söylediklerini kamerama şu şekilde özetliyor: 'Varia adında dişi bir cin. 7.000 yaşında olduğunu iddia ediyor. Kongo'lu.'

Cin şimdi Kürtçeye geçiyor. İmad, anne babası Türkiye'nin Kürt bölgesinden Danimarka'ya gelen Karzan'dan tercümanlık yapmasını istiyor.

Karzan bu sahneye hayretle bakıyor: 'Cin bu adamı gördü ve ondan hoşlandı. Ondan hoşlandığı için içine girmeye karar verdi. Bu adama aşık oldu.'

'Cinler Kürtçe konuşuyor mu?' diye soruyor Adrees. Adrees Afganistan'da doğmuş ve kardeşi ve ailesiyle birlikte mülteci olarak Danimarka'ya gelmiş. Biraz klasik Arapça anlıyor ama Kürtçe bilmiyor. Karzan'ın yanında oturan ve o da Kürtçe konuşan Çya, 'Evet, ikisi de Kürtçe konuşuyor' diye doğruluyor.

Adrees tekrar kamerama konuşuyor: 'İşte bir örnek: Kürtçe konuşan Kongolu siyahi bir kadın.'

İmad, ele geçirilmiş bedene atıfta bulunarak şunları ekliyor: "Ama o aynı zamanda Arapça da konuşuyor. Kameraya Arapça konuşuyor."

'Şeyh kim, nereli?' diye soruyor Adrees.

Chya şöyle yanıtlıyor: "Şeyh olduğu belli. En azından sakalını kesmemiş."

Imad: 'Ya Kürt ya da Arap.'

Mübarek, sürekli kesintilerden rahatsız oluyor: 'Hadi, oynatın artık.'

Adrees: 'Nereli olduğunu bilmiyoruz.'

Video yeniden başlıyor.

Çya şöyle tercüme ediyor: 'Cin şimdi neden o adamı ele geçirdiğini açıklıyor: "Çok yakışıklıydı, bu yüzden onu seçtim."'

Karzan tercümesine şöyle devam ediyor: 'Şeyh diyor ki: "Cin yalan söylüyor, sen yalan söylüyorsun, onu sevmiyorsun." Kadın diyor ki: "Hayır, hayır, yalan söylemiyorum."'

Adamlardan bazıları gülmeye başlar. Şimdi şeyhin sesi yeşil konuşma balonlarında tercüme ediliyor. Cinle konuşuyor: 'Dışarıda cinlerin insanlara musallat olabileceğine inanmayan bazı insanlar var. Bir cin bir insana musallat olabilir mi?'

'Evet, evet.' Cin bunun mümkün olduğunu doğruluyor.

Şeyh, dikkatini görüntü çerçevesinin dışındaki bir kişiye çeviriyor ve ardından doğrudan kameraya bakarak şöyle diyor: "Ey âlimler ve kendinizi âlim diye adlandıranlar, dinleyin. Cinler az önce bize cinlerin insanlara musallat olabileceğini söyledi. [Videoda] kendi gözlerinizle şahit olun."

Cin çarpmasına bir örnek

Şimdi durup televizyon ekranındaki bu tuhaf görüntüyü inceleyelim (bkz. Şekil 3.2 , sayfa 54 ve Sahne 7). [1] Kalın siyah sakallı, beyaz *cübbe* ve sarık giymiş bir adam, çerçevenin sağında oturuyor. Giysisi ve fiziksel görünümü,

bunun dindar bir Müslüman olabileceğini düşündürüyor – belki bir şeyh, dini eğitim almış ve otorite sahibi bir kişi. Şeyh, çerçevenin sol alt köşesine doğru bakarken, muhtemelen çerçevenin dışında oturan bir kişiyle konuşurken, parmağını doğrudan arkasındaki, çerçevenin solunda bulunan başka bir adamın yüzüne doğru uzatıyor. Bu adam koyu renk pantolon ve beyaz gömlek giymiş. Birçok Müslümanın namaz kılarken kullandığı türden beyaz bir takke – *takiyye* – *takıyor* . Güneş gözlüğü gözlerini örtüyor, ancak şeyhe bakıyor ve yüzünü işaret ediyor gibi görünüyor. Yeşil bir konuşma balonu şeyhin sözlerini çeviriyor. Bize, işaret ettiği kişinin aslında bir cin olduğunu ve 'cinlerin insanları ele geçirebileceğini bize söylediğini' anlatıyor.

Müslüman muhataplarımın cin çarpması ve psikoz hakkındaki deneyimlerini ve anlayışlarını, hem görsellerin hem de yazılı metnin ifade edici özelliklerini kullanarak analiz etmeye çalıştım. Peki, onlar bu olguları anlamak için görselleri nasıl kullanıyorlar? Ve görselleri kullanma biçimleri, görsel antropolojide sosyal yaşamı belgelemek, örnekler sunmak ve analiz etmek için kullanılan çeşitli yöntemlerle nasıl ilişkilidir? Görsel antropolojide görsellerin değeriyle ilgili tekrarlanan sorular, neo-ortodoks İslam'da görsel medyaya verilen tepkileri inceleyerek yeni cevaplar bulabilir mi?

Adrees'in de belirttiği gibi, bize sunulan şey cin musallatının bir 'örneği'dir; görünmez ruhların görünür dünyada ikamet ettiği bir olayın somutlaşmış halidir; bu durumda: 'Kürtçe konuşan Kongolu siyahi bir kadın'. Bu anlamda, görüntü bir vaka sunmaktadır. Bu örnek, ruh ele geçirmesi kategorisi altında gruplandırılabilecek bir dizi olguyu göstermektedir. Ancak göreceğimiz gibi, bu karmaşık bir durumdur.

Ancak bu görüntü, farklı bir anlamda da örnek teşkil etmektedir; yani, örnek olayın varlığına dair görsel kanıt sunması, yani örnek olayın gerçekten gerçekleştiğine dair kanıt sunması anlamında. Görüntü,

kelimenin tam anlamıyla, belirli bir anda bu kendine özgü sahneyi oluşturan ve bir video kameranın mikroçipi tarafından yakalanan görünür ışık ve gölgelerin bir izidir. Çeşitli dijital çeviriler yoluyla, bu ışık ve gölge karışımı şimdi yeniden şekillendirilerek bize gerçekliğin bir örneği, bu bedenin varlığının göstergesel bir kanıtı olarak sunulmaktadır; bu da bize bir insanın cinler tarafından nasıl ele geçirilebileceğini örneklemektedir.

Kur'an'a ve Peygamberin (*sünnet*) uygulamalarına ve sözlerine göre, cinler insan dünyasının yanında var olurlar, ancak iki dünya birbirinden ayrıdır (Kur'an 7:27). İslam alimleri arasında cinlerin insan dünyasına girme olasılığı ve bunu ne ölçüde yapabilecekleri konusunda önemli bir tartışma devam etmektedir. Halk geleneklerinde, insanların bu görünmez yaratıklarla ittifak kurduğu, hatta evlilik ve cinsel üreme düzeyine kadar varan birçok örnek bulunmaktadır (Boddy). 1989 ; Pandolfo 1997 ; Hopkins 2007 ; Drieskens 2008 ; ayrıca Taymiyah'a bakınız. 2007 [1263–1328 MS]). Maarouf ((2007) Fas'ta incelediği maraboutik gelenekte iyi cinlerin de insanlara musallat olabileceğini ve bu bağlamda musallat olmanın tanım gereği zararlı sayılmadığını göstermektedir (ayrıca bkz. Han). 2006 ; Taneja (2017). Bu durum, genellikle Selefilik olarak tanımlanan ve Peygamberin ve yakın arkadaşlarının gerçek uygulamaları olarak kabul edilen şeye geri dönülmesi çağrısında bulunulan mevcut neo-ortodoks İslam hareketleriyle açık bir tezat oluşturmaktadır (örneğin Sedgwick'e bakınız). (2010). Bu hareketler içindeki birçok Müslüman, insan ve cin dünyaları arasındaki herhangi bir etkileşimin, ilahi olarak emredilen ayrılık hükmünün ihlali olduğunu savunarak, cin dünyasından tamamen kopmayı hedeflemektedir. Sonuç olarak, insan bedenlerine giren cinler kötü olmalı ve ya kovulmalı ya da yok edilmelidir (Filip. 2007).

YouTube'un bize sunduğu, güneş gözlüğü takan bir adamın yer aldığı örnek olay, kötü cinlerin insan hayatına nasıl girip zarar verebileceğinin kanıtı olarak sunuluyor. Ancak bu örnek, fiziksel görünümüyle, kötü niyetli

görünmez bir yaratığın insan bedenini ele geçirmesi konusunda hemen bir ipucu vermeyebilir. Videoyu izlerken ve tartışırken bir kafa karışıklığı oluşuyor – görünüşe göre yorum bırakan birçok izleyiciyle de paylaştığımız bir kafa karışıklığı. Bir YouTube yorumcusunun belirttiği gibi: "Cinlere inanıyorum... ama video büyük bir yalan!!!!" Başka bir yorumcu ise "[cinler] kendilerini kaydettirmek için çok zekiler... inan bana, çevrimiçi kayıtların %98'i sahte... bu tamamen uydurma, gerçek değil." şeklinde bir argüman öne sürdü. YouTube'daki uzun tartışmanın da gösterdiği gibi, cin musallatının örneği, cinlerin varlığını kanıtlamak için yeterli değil. Birçok izleyiciyi – hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri – ikna etmeyi başaramadı. Bu izleyiciler için, hem şeytan tarafından ele geçirilmiş beden hem de bedenin görüntüsü, örneklemeyi amaçladıkları şeyi göstermekte başarısız oldu.

Tuz ve karabiber

Adrees soruyor: 'Yahudi kimdir?'

'Cinler,' diye yanıtlıyor Imad.

Adrees hâlâ kafası karışık: 'Bunun Kongo'dan olduğunu sanıyordum?'

Imad gülerek, "Evet, ama o bir Yahudi. Kongo'lu bir Yahudi. Uyruğu Kongo." dedi.

Mübarek, cinlerin sözlerinin tercüme edilmesini tekrar istiyor. Yeniden Kürtçeye dönülmüş. Hareketleri giderek daha tuhaf bir hal alıyor.

Chya: 'Videodaki şeyh şöyle diyor: "Benden korkmadığınızı biliyorum. Peki neyden korkuyorsunuz?"'

Karzan sözü devralıyor: 'Şöyle diyor: “Bana gitmemi söylüyorlar. Melekler büyük.” Soruyor: “Senden daha mı büyükler?” Cevap veriyor: “Evet, benden çok daha büyükler.”'

Imad tekrar gülmeye başladı. Karzan devam ediyor: 'Bunu delil olarak kullanamaz mıyız? Meleklerin büyük olduğunu ve bu odada bulunduklarını söylüyor. Bağırıp çağırıyorlar ve gitmesini istiyorlar. Yani bu, bir delil ki...'

Şimdiye kadar sessiz kalan Halil araya giriyor: 'Neyin delili?'

'Meleklerin var olduğuna inanıyorum,' diye yanıtlıyor Karzan.

Mubarak, Karzan'a ikna olmamış: "Ama kendisi de cinlerin çok yalan söylediğini söylüyor."

Tartışma bir süre devam ediyor ve videoda gösterilenlerin doğruluğuna dair bir sorgulamaya dönüşüyor. Kamerayla orada bulunmamın gerilimi artırıp artırmadığını merak ediyorum. Sonra YouTube videosu tekrar oynatılıyor. Şeyh, Cin Suresi'ni (Kuran 72:1) okuyarak yaşlı Kongolu cinleri cinli adamdan kovmaya başlıyor.

'De ki: Bana şöyle vahyedildi: Bir grup cin Kur'an dinledi.'

Bu ayet, cinlerin tıpkı insanlar gibi ilahi mesajı kabul etme iradesi ve özgürlüğüne sahip gerçek varlıklar olduğuna dair bir kanıt olarak sıklıkla alıntılanır. Şeytan çıkarma ayinlerinde kullanıldığında, bu ayet, içeri giren cine Tanrı'nın kanununa nasıl ihanet ettiğini, ancak yine de mutlak Tanrı'ya teslim olarak ebedi azaptan kurtulma olasılığının olduğunu hatırlatabilir. Bu durumda etkili olmuş gibi görünüyor. Cinli beden yüksek sesle öksürüyor. Şeyh okumaya devam ediyor:

'Onlar [cinler] dediler ki: “Gerçekten de çok güzel bir dua dinledik. Bu dua doğru yola hidayet ediyor, biz de ona iman ettik ve Rabbimizle hiçbir şeyi ortak koşmayacağız.”'

Imad bize cinlerin sonunda İslam inancını, yani *şehadeti kabul etmeye ikna olduklarını belirtiyor* : 'Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik eder. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik eder.'

Cin bir kez daha öksürmeye başlar. Mübarek şu sonuca varır: 'Şimdi bedeni terk ediyor. Ağzından bir şey çıkıyor.'

Şeyh yine Kürtçe konuşuyor. Çya tercüme ediyor: 'Cin çarpmasına maruz kaldığını söylüyor, bu cinlere inanmayanlar için bir delildir. Ondan kurtulduğu için mutlu.'

Videoyu izlerken Halil'in şüpheciliği giderek arttı: "Bunun gibi kaç hikaye daha duydum bilmiyorum. Bunların doğru olup olmadığını kim bilebilir ki?"

Imad ona dehşetle bakıyor: 'İnanmaya başlayabilirsin...'

Halil: 'Ciddi söylüyorum, cinlerin gerçek olduğunu biliyoruz – ama tamamen gerçek dışı olan çok fazla hikaye duydum...'

Adrees, tartışmanın yeniden alevlenmesini engellemeye çalışıyor: "Bazı insanlar abartmaya meyillidir. Bazı insanlar duydukları her hikayeye tuz ve karabiber eklemeyi sever."

İyi, kötü ve başarısız örnek

Akademik söylemde 'örnek' kelimesi genellikle bir açıklama girişimi anlamında kullanılır. Örneğin geçerliliği, gerçeklikle olan uyumuna, yani gerçekliği ne ölçüde yansıttığına ve temsil ettiğine bağlıdır (Taylor). 1990 : 101; Højer ve Bandak (2015). Gençler, video örneğini cinlerin ve meleklerin

varlığının kanıtı olarak kullanma olasılığını tartıştıklarında, bu, bir tür karşılık gelme açısından gerçekleşir: Görüntü ve ele geçirilmiş kişinin bedeninin gerçeği ne kadar sadakatle taklit ettiği. Örnek kavramının gerçeğin açıklayıcı veya temsil edici bir unsuru olarak algılanması, orijinal ancak hala yaygın olarak kullanılan, örneğin sadece sosyal yaşamın değil, aynı zamanda sosyal yaşamın yürütülmesi için de bir model olarak algılanmasıyla çelişmektedir . Bu *eski* anlamda bir örnek, sadece açıklayıcı değil, aynı zamanda bir şekilde istisnai olması nedeniyle ahlaki olarak da normatiftir. Örnek teşkil ettiği şeyi saf biçimde somutlaştırarak öne çıkar (Højer ve Bandak 2015). Kur'an'da *usve kelimesi,* Peygamberin güzel örneğini tanımlamak için kullanılır. Burada *usve,* izlenecek bir model veya rol model olarak örnek anlamını taşır – *uswatun ḥasanatun* , güzel bir model (Kur'an 33: 21).

Neo-ortodoks İslam inanç sisteminde, Peygamberin örneğini en iyi nasıl takip edebileceğimize büyük önem verilir. Davranışları, konuşma tarzı, fiziksel görünümü ve yüksek ahlakı, bir insan tarafından elde edilebilecek en iyi ve en mükemmel örnek olarak tanımlanır. Peygamber, bir insanın ulaşabileceği tüm olası etik değerlerin bir özeti olması anlamında 'iyi örnek'in vücut bulmuş halidir. (Robbins'e bakınız) (2015) – ilahi peygamberliğin 'mührü' ve tamamlanması. Dolayısıyla Müslümanın görevi, hayatın her alanında bu modeli mümkün olduğunca en iyi şekilde taklit etmektir – sabah nasıl kalkılacağı, ayakkabıların hangi sırayla giyileceği ve banyoya nasıl girilip çıkılacağı gibi en önemsiz günlük işlerden, doğum, evlilik, ölüm ve benzeri önemli ritüel işlemlerine kadar (Sedgwick). 2006 : 9, 120).

Peygamber mükemmelliğin zirvesini oluşturduğu için, başka hiçbir insan onun tamlık derecesine ulaşamaz. Arzular, yanıltıcı düşünceler ve kötü güçler, sıradan insanları bu ideal örnekten uzaklaştırmak için durmaksızın yarışır. Bu nedenle, insanların kendilerini hangi yöne yönlendireceklerini

bilmeleri için bir yön duygusu oluşturmaları gerekir. Belki de bu amaçla kötü örnekler de verilir; bunların en kötüsü, İslam'da kötülüğün kişileştirilmesi olan İblis'tir. Çoğu İslam alimine göre, İblis başlangıçta inanan cinler arasındaydı, ancak Tanrı insanlığı yarattığında ve İblis'ten Adem'in önünde secde etmesini istediğinde, o reddetti. Kibir ve kıskançlıktan dolayı Tanrı'dan yüz çevirdi ve insanlığı kendisiyle birlikte lanete sürüklemeye çalıştı. Tanrı başlangıçta İblis'i yarattığı ve dolayısıyla eylemlerinin efendisi olduğu için, İblis'in ihanetine ve inananları hakikatten uzaklaştırma girişimlerine izin vermek de Tanrı'nın kararıydı. İslam kozmolojisinde bu kadim olay, insanlığın ilahi imtihanının başlangıcını işaret eder.

Bir ucunda Peygamber ve İblis'in temsil ettiği mükemmel iyilik örneği, diğer ucunda ise nihai kötülük örneği arasında geniş bir süreklilik uzanır. Bu süreklilik boyunca, ne tamamen iyi ne de tamamen kötü olarak nitelendirilebilecek bir dizi örnek buluruz. Bunun yerine, bu örnekler iyilik ve kötülüğün bir karışımını sunar ve iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü üstün geldiğini ayırt etmek genellikle mümkün değildir. Neo-ortodoks Müslümanların Peygamber'in iyi örneğini taklit etme, başkalarının takip edeceği iyi bir örnek olma ve İblis'in kötü örneğinden uzaklaşma mücadelesi, bu bilinmez orta alanda gerçekleşir. Bu Müslümanların hayatlarının çoğu, görünür ve görünmez arasındaki kusurluluk, yarım görünümler ve çarpıtılmış imgelerden oluşan bu ara bölgede yaşanır (ayrıca bkz. Pandolfo 1997).

Gellerup'taki o özel akşamda, YouTube'daki şeytan çıkarma videosunun gösterimi, beklenmedik bir tartışmayı ateşledi. Video, hem görünmez cinlerin hem de meleklerin varlığına dair görsel kanıt sağlamayı amaçlıyordu. Bu nedenle, doğru İslami davranış için bir örnek olmaktan ziyade, Batı sosyal bilimlerindeki birçok yazışma modelinde olduğu gibi, gerçekliğin gerçekte olduğu gibi bir modeli ve örneği olarak tasarlanmıştı

(Schäuble). 2016b : 2, 15). Bunun yerine, bu durum, bu tür tuhaf görsel gösterilere inanmanın ne ölçüde mümkün, gerekli veya hatta arzu edilebilir olduğu ya da bunların aslında cin, hasta, şeyh veya film yapımcısı tarafından uydurulmuş birer hayal ürünü olup olmadığı konusunda bir tartışmaya yol açmıştır.

Antropolojide de benzer tartışmalar, fotoğrafik görüntülerin ve filmlerin görünmeyen gerçekliklere bir pencere açma konusundaki sorgulanabilir değeri üzerine yaşanmıştır (Marcus). 1994 ; Weiner 1997 ; MacDougall 1998 ; Henley 2006 ; Kiener 2008 ; Suhr ve Willerslev 2012; 2013). Bölüm 1'de bahsedildiği gibi Hastrup (1992 : 9) Bir keresinde İzlanda'daki bir koç tarım fuarını fotoğraflamaya çalıştı. Kısa süre sonra koç fuarının erkek gücü için gizli bir ritüel yarışması olduğunu fark etti. Ancak fotoğrafları, düz iki boyutlulukları nedeniyle, bu yoğun erkek cinselliği deneyimini aktaramadı. Erkekler ve koçlar arasındaki etkileşimin daha derin katmanları kamerasına görünmez kaldı.

YouTube'daki şeytan çıkarma videomuz gibi, Hastrup'un başarısız fotoğraf çekimi de, gerçekliğin görsel olarak aracılık edilen yeniden şekillendirilmesinde görünmezliğin eksikliğine işaret ediyor gibiydi: bakın, işte görünmez olan buradaydı, neden onu göremiyoruz? Hem şeyh hem de Hastrup, görüntünün görünmez olanı, ritüelistik, cinsel yüklü veya büyülü bir atmosferin olağanüstü bir alanı olarak anlamasını talep ediyor. Ancak sorun şu ki, görünmez olan tam olarak görüntünün içinde tutulamıyor. Bir şekilde, görüntünün sağladığı görsel ayrıntıların bolluğu, 'cin musallatı' veya 'erkek gücü için rekabet' gibi kavramlarla belirlenen görünmez olguların izlerini kavramaya yardımcı olmuyor. Hem Hastrup hem de YouTube videomuzdaki şeyh, esasen görünmez bir olguyu bir görüntünün görünür cephesine sıkıştırmaya çalışıyor. Sözleri, görünür cephenin altında devam ettiğini savundukları görünmezlik türünü daha iyi içeriyor gibi görünüyor. Hastrup'a (1992 : 11) göre, hayal kırıklığı yaratan fotoğrafçılık

deneyimi, fotoğrafik imgelerin antropolojik bilgi üretme kapasitesi bakımından yazılı kelimeye göre mutlaka daha aşağıda olduğu sonucuna varılmasına yol açar. Öyleyse, Hastrup'un (1992 : 17) vardığı sonuca göre, ürettikleri bilgi kaçınılmaz olarak 'ikonografik' ve 'sığ' kalıyorsa ve bu nedenle insan gerçekliğinin görünmeyen boyutlarının ciddi bir şekilde araştırılması için alakasızsa, hem antropologlar hem de dindar Müslümanlar neden zamanlarını imgelerle geçirirler?

Birçok görsel antropolog için sorun, görünmez olanı görüntü içinde nasıl sınırlandırmak değil, antropolojinin aşırı metinsel soyutlama yoluyla soyut kültürel farklılıkları abartma eğilimine nasıl karşı koymaktır. David MacDougall, insan yaşamının görünür özelliklerinin 'kültürün göstergeleri olarak büyük ölçüde ortadan kaybolduğunu' (1998: 255) ve antropolojinin gözlemlenebilir gerçeklikten o kadar uzaklaştığını, yaşanmış yaşam ile tanımlanan kültürel oluşumlar arasında herhangi bir benzerlik ayırt etmenin çoğu zaman imkansız olduğunu belirtiyor. MacDougall'a göre, etnografik film ve fotoğrafın etik potansiyeli, bizi kişilerin ve çevrelerinin somut ve ayrıntılı özelliklerine geri döndürme biçiminde yatmaktadır. Castaing-Taylor'ın da savunduğu gibi, görsel medyanın teoriyi aşma ve 'antropologlara kendi yaşadıkları deneyime dair bir kavrayış gösterme' kapasitesi vardır. Konuların, inanmak istediklerinden çok daha kırılgan bir durumda olduğu görülüyor' (1996: 88).

Castaing-Taylor ve MacDougall'ın yazılı antropolojinin soyutlamalarına yönelik eleştirilerinin temelinde, film ortamının, toplumsal yaşamın oluşumunda sıradan yaşanmış zaman ve mekanın oynadığı rolü keşfetmemize nasıl olanak sağladığına dair özel bir anlayış yatmaktadır. MacDougall'ın savunduğu gibi, fotoğrafik ve video görüntüleri, analitik kavramların henüz tam olarak açıklığa kavuşturulmadığı noktada bizi toplumsal yaşamın anlık gerçekliğine dahil etmenin bir yoluna sahiptir. Bir kameranın sağladığı bilgi genellikle 'inatçı ve anlaşılmazdır, ancak en ince

ayrıntıyı yakalama kapasitesine sahiptir' (MacDougall). 2006 : 6). Bu nedenle görüntüler, düşüncenin madde ve duygudan henüz farklılaşmadığı bir ana bir bakış atmamıza olanak tanır; bu farklılık, daha sonra analitik soyutlamalarda sıklıkla kaybolur (MacDougall (2006 : 1)). MacDougall'ın belirttiği gibi, fotoğrafik görüntüler ve film, en egzotik insanların bile garipliğini 'bir aşinalık duygusuyla' (1998: 245) dengelemenin bir yoluna sahiptir; yani, kültürel farklılıklara rağmen, nihayetinde hepimizin aynı somutlaşmış mekânsal ve zamansal varoluş düzlemine tabi olduğumuz duygusuyla.

Hem MacDougall hem de Castaing-Taylor, gözlemci sinemanın oluşumunda kilit isimlerdir; bu, kameranın taklit gücünü sadece günlük gerçekliği yansıtmak için değil, algı nesnesini algılayanın bedeniyle birleştirme sürecini kolaylaştırmak için kullanan kendine özgü bir belgesel film yapım tarzıdır. Uzun, kesintisiz çekimler aracılığıyla kamera, kameramanın algı organlarının 'fiziksel bir uzantısı' olarak kullanılır ve böylece izleyicilere film yapımcısının tasvir edilen sosyal gerçeklikle olan etkileşimine samimi bir erişim sağlar (Castaing-Taylor). 1996 : 75; Henley 2004 : 114; Grimshaw ve Ravetz (2009 : 548). Bu şekilde, gözlemci geleneğin etnografik film yapımcıları, yazılı analizlerin çoğunda görülen sözel anlam, teorik soyutlamalar ve 'görünmez' kültürel farklılıklara takılıp kalmaktan kaçınan bütüncül bir yaklaşım uygulamaya çalışırlar (Grimshaw ve Ravetz 2009 : 539; Suhr ve Willerslev 2012). Hastrup'un görsel medyanın görünmez olanı gösterme yetersizliğine yönelik eleştirisine karşı MacDougall (1998 : 252), bize görüntüyü, insan olmanın görünür ortak noktalarını nasıl gösterdiği açısından takdir etmemizi ister; bu ortak noktalar, ona göre, çağdaş antropolojinin çoğundan kaybolmuştur. Görüntüye ve onun görünmez gerçekleri veya tüm insanlık ortak noktalarını gösterme kapasitesine dair bu iddialar ve karşı iddialar, Gellerup'taki genç Müslümanların YouTube'da bir şeytan çıkarma ayinini izlediği video ile nasıl bir ilişki içinde anlam kazanır?

Doğru mu yanlış mı?

YouTube videosu durdu ama tartışma devam ediyor. Bu görüntüler hem kesinlik hem de şüphe uyandırıyor ve ortaya çıkan şüphecilik sadece görüntünün alanıyla sınırlı kalmıyor, her yere yayılıyor. Gençlerin tanık oldukları veya duydukları diğer cin çarpması vakaları.

Halil soruyor: 'Neden inanıyorsunuz ki, gerçek olup olmadığını bilmiyorsunuz?'

Imad: 'Şahitler varsa.'

Halil: 'Doğru olabilir, yanlış da olabilir.'

Chya: 'Kardeşine inanmıyor musun?' Chya, grubun bazı üyelerinin bizzat şahit olduğu iki cin çarpması vakası hakkındaki önceki tartışmaya atıfta bulunuyor.

Halil: 'O bir şeyler yaşamış. Bunun yanlış olduğunu söylemiyorum. Ama bahsettiğimiz örneklerin çoğu...'

Imad araya girerek şöyle diyor: "Örneğin, size tüm bunları Bosnalı kardeşimizle birlikte gördüğümü söylesem, bana güvenir miydiniz? Evet, çünkü bunu bizzat kendim yaşadım."

Halil şöyle yanıtlıyor: "Evet, gördün ama birinin başkasından duyduğu bir hikayeyi duyduğumda, onu hiçbir şekilde kullanamam. Neden umursayayım ki?"

Adrees tartışmayı bitirmek için tekrar deniyor: 'Sizi anlıyorum. Böyle bir hikâyeyi asla delil olarak kullanamazsınız. İzin verilen ve izin verilmeyen şeylerin delili olarak. Ama bu tür hikâyeler sizi uyandırabilir – ciddiyetinizi uyandırabilir. Bize, Peygamberimiz (s.a.v.)'in bize öğrettiği ayetleri

okuyarak kendimizi – kötü ruhlardan ve büyüden – korumamız gerektiğini öğretirler. Onları okumamız iyidir.'

Halil, hâlâ tatmin olmamıştı: "Az önce bu hikayeyi duydum. Ağaçların geceleyin hareket edebildiğini ve bazı hayvanların rektumuna girebildiğini söyledi... Bunu Kur'an'da veya Sünnette görmedim . Neden kabul edeyim ki?"

Adrees, tartışmayı sonlandırmak için tekrar çaba gösteriyor: "Ama her durumda... bunun sonucu şudur ki, bu tür hikayelere inanmanız zorunlu değildir. Bunlara inanmanız istenmiyor. Ancak sizin ve tüm Müslümanların inanması gereken şey, Peygamberimiz (s.a.v.)'in söylediklerideir. Örneğin, Peygamberimiz cinlerin uçabileceğini söylemiştir. O zaman buna inanırız. Tamam, bu cinler için mümkün. Ama başka bir hikaye duyarsak, o zaman bunu sorgulayabilirsiniz. Tamam, belki bu hikayeye inanırım ya da inanmam - çünkü hikaye anlatıcısı yalancıdır veya başka bir şey. Ama bir cinin uçabileceğine inanıyorum. Bunun mümkün olduğuna. Sadece bu özel hikayenin doğru olup olmadığını bilmiyorum. Diğer tüm hikayelerde olduğu gibi - kim anlatıyor? Kim şahit oldu? Hikaye gerçekçi görünüyor mu?"

Algının sınırları

YouTube videosunda gösterilen gerçeklik, izlerken bir şekilde paramparça oldu. Video, Kuran okuyarak cinlerden nasıl kurtulacağınızı, karanlık ve büyülü bir maddenin nasıl yukarı fırlatıldığını ayrıntılı olarak gösteriyordu. Şeytan çıkarma işleminin doruk noktası ve nihayetinde insanın bedenine nasıl geri döndüğü gösteriliyordu. Bununla birlikte, video o kadar çok şey gösterdi ki, olay neredeyse bir parodi görünümü aldı. Gençlerden bazıları tartışmanın başından itibaren videoyu Kur'an'ın mucizesinin kanıtı olarak değerlendirmeye meyilliydi, diğerleri ise şüpheyle yaklaştı; ancak konuşma devam ettikçe, hiç kimsenin ön yargılarının tamamen doğrulanmadığı açıkça ortaya çıktı.

Çekim anında, gözlemci sinema tarzında, kameranın tartışmanın içine karışmasını ve gereksiz yere müdahale etmemesini sağlamaya çalıştım. Ancak, kameranın varlığının tartışma üzerinde bir etkisi olduğu açıktı. Genç Müslümanların ilan ettikleri amaç, ellerinden geldiğince 'Danimarka'da Allah'ın Peygamberinin yüzü' olmaktır. Ancak bu durumda, ilahi olarak emredilmiş davranışların somutlaşmasına tanık olan kamera, tartışmayı yoğunlaştırdı ve Allah'ın hakikatini örneklemek amacıyla yapılan şey, yanlışlık ve kötülük hakkında oldukça karışık bir konuşmaya dönüştü.

Yeni Ortodoks Müslümanlardan beklenen en temel şey, Tanrı'nın görünmez âleminin, cennetin, cehennemin, meleklerin ve cinlerin varlığına şahitlik etmektir (Kur'an 2: 2-5). Ancak dini görev, görünmez olanın herhangi bir görsel tasvirini olduğu gibi kabul etmek değildir. Aslında, birlikte çalıştığım birçok Müslüman, görünmez olanı görselleştirmeye yönelik herhangi bir girişimin sadece imkansız değil, aynı zamanda yasak olduğunu da belirtmiştir (bkz. ayrıca Vahhab). 1996 [1703–1792 CE]: 174). Ebu Bilal'in savunduğu gibi, eğer insanlar görünmez olanı (*el-gayb)* zaten görebilselerdi, imanın, şahitliğin veya Tanrı'nın insanlığı imtihan etmesinin hiçbir anlamı kalmazdı .

Neo-ortodoks İslam bağlamında anlaşıldığı üzere görünmez olan, tam olarak duyularla ulaşılamayan şeydir. Dolayısıyla bunu yapmaya çalışmak insanların görevi değildir. Ancak görünmez olan görünür dünyaya sızmaya başladığında, nasıl tepki verileceğini bilmek zordur. Bu durumda, görünmez olanın görsel olarak sergilenmesi, tartışmaya katılanları ikiye böldü. YouTube videosundaki şeyh gibi bazıları, görüntüyü cinlerin varlığının kanıtı olarak ve dolayısıyla ilahi hakikate tanıklık edebilecekleri bir platform olarak iddia etmeye çalışırken, tartışmadaki diğerleri görünmez olanın görselleştirilmesine şüpheyle yaklaşmak zorunda kaldılar.

Genç erkeklerden birkaçı, sahneyi izlerken kahkahalarına engel olamadı. Onlar için, belki de gözlemci geleneğin film yapımcıları ve görsel

antropologları için olduğu gibi, görsel gösteri, şeyhin olağanüstü sözlü iddialarıyla belirgin bir tezat oluşturan daha 'sıradan' bir gerçekliğe işaret ediyordu. MacDougall'ın (1998 : 250) görüşüne göre, 'sıradan', yazılı antropolojinin çoğunda öne sürülen kültürel farklılığı radikal bir şekilde aşan insan ortaklıklarını ifade eder. Ancak genç Müslümanlar için sıradan aynı zamanda Onların görüşüne göre, modern toplumda giderek daha baskın hale gelen, hayal ve oyun dünyası.

Genç, dindar Müslümanların şeytan çıkarma ayinlerini izlediği bu film örneklerini izlediğimde, bunun beni radikal, aşılmaz bir farklılığın mı yoksa daha sıradan insan ortaklıklarının mı farkına varmaya götürdüğünden emin değilim. Aksine, bana bıraktığı şey kafa karışıklığı. Gözlemci film yapımcılarının tercih ettiği türden bir mekân ve zaman bütünlüğü ve homojenliği sergilemiyor. Bunun yerine, gözlem sahnesi, gerçek ve sanal, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında belirsiz bir şekilde gidip geliyor gibi görünüyor. Bu heterojen ağ, film görüntüsünün sınırlı mekân ve zamansallığını tamamen aşan çoklu gerçekliklerin, zamansallıkların, nesnelerin, görünümlerin ve seslerin bir arada bulunmasından kaynaklanıyor. Bu ortamda, sözde pan-insan algısı kapasitesine sahip olan 'normal insan katılımcısını' (Henley 2004 : 114) nereye yerleştireceğimi bilmiyorum. Bu, kamera operatörü olarak ben olabilir miyim? Şeyh mi? Cinlenmiş kişi mi? Cin mi? Bize sunulan kanıtları göremeyen veya bunlara inanmayanlar mı bunlar, yoksa gören ve inananlar mı? Eğer bu görüşler bütününde paylaştığımız, tüm insanları kapsayan bir algı unsuru varsa, bu ancak algıdaki başarısızlıkta ve insan algısının durumsallığında ve bariz sınırlılığında bulunabilir.

Alçakgönüllülüğü kovmak

Hirschkind, bu tür Müslüman YouTube gezintisinin en iyi nasıl tanımlanabileceğini şöyle açıklıyor: 'Her kıvrımı ve dönüşü, gelişen bir

söylemin ipliklerini veya daha derin bir anlayışın gelişimini değil, ani bir duygu sürprizini, beklenmedik bir keşfin zevkini veya şokunu sunan, hayalperest, öngörülemeyen bir manzarada yapılan bir macera' (2012: 5). Hirschkind öncelikle YouTube'da vaaz (*khuṭub*) izleme pratiğini inceliyor. Müslüman izleyicilerin bıraktığı yorumlara dayanarak, bu tür videoların en büyük çekiciliğinin, izleyiciyi dindar bir sükunet (*iṭmi'nān*), ruhun dinginliği (*sakīna*) ve tevazu (*khushū') deneyimlerine doğru yönlendirme kapasitesi olduğu sonucuna varıyor. Kalbi bu tür etik ve dindar eğilimlere doğru uyandıran videolar sıklıkla mu'aththir* olarak tanımlanıyor ; bu terim, bir şeyin etkili, dokunaklı veya heyecan verici olduğunu gösteriyor (Hirschkind). 2012 : 6). Müslüman YouTube izleyicileri genellikle küçük dualar (*du'ā')* şeklinde yorumlar bırakırlar ; bu, Tanrı'ya yaklaşma eylemlerinin tekrar tekrar sergilenmesinin görsel ve etik bir kanıtıdır. Ancak Hirschkind'e göre, bu yorumların yarattığı ahlaki alan oldukça kırılgandır. YouTube izleyicileri aşağılayıcı yorumlar bırakırsa, videoların doğru duygusal tepkiyi uyandırmadaki etkinliği önemli ölçüde azalır.

Hirschkind (2012 : 13), 'mütevazı görüntüler' oluşturma anlamında iyi örnekler olarak nitelendirilebilecek güzel bebek videoları ve hayranlık uyandıran doğal olayların videolarının yanı sıra *'khuṭba ' videolarının* kullanımını analiz eder . Buna karşılık, burada iyi örnekler olarak düşünülmesi çok zor olan, ancak yine de dindar Müslüman gençleri cezbeden bir tür şok yaratan videolara dikkat çekiyorum. Bu cin çıkarma videolarını izlerken, görüntünün şoku hayret ve şaşkınlık uyandırır, ancak aynı zamanda uygunsuzluğa yakın bir tür eğlenceli bir unsur da içerir. Ancak komik ve potansiyel olarak uygunsuz olan unsurlar, Müslüman izleyicilerin videolardan dikkatini dağıtmıyor gibi görünüyor. 'Barbar Araplar' veya İslam'ın 'geri kalmışlığı' hakkında son derece aşağılayıcı yorumlara rağmen, çok sayıda izleyici 'insanın içinde 7000 yıllık cin' videolarını izlemeye, yorum yapmaya ve kopyalamaya devam ediyor. Bir şekilde, bu oldukça mütevazı olmayan, başarısız görüntülerin dindarlık

duygusu uyandırma kapasitesi, Hirschkind'in analiz ettiği YouTube vaazları kadar kolayca kirletilemiyor. Aslında, Müslüman olmayanlar tarafından bırakılan sahtekarlık suçlamaları ve İslam karşıtı yorumlar, YouTube'daki bu şeytan çıkarma videolarının popülaritesini ve etrafındaki tartışmaları artırıyor gibi görünüyor. Bunu nasıl açıklayabiliriz?

Hirschkind'in YouTube'un dindar Müslümanlara sunduğu deneyimi tanımlamak için kullandığı görsel-işitsel 'şok' kavramı, bu bölümde şimdiye kadar ele alınan gerçekçi okullardan çok farklı bir film yapım tarzını akla getiriyor. Gözlemci geleneğindeki çoğu etnografik film yapımcısı, André Bazin'in savunduğu 'süre sineması' ile meşgul olmuştur. 2005 [1967]: 39; Grimshaw ve Ravetz 2009 : 539) – yani, kameranın insan yaşamındaki olayları ve eylemleri, gerçekte meydana geldikleri sıra ve hızda yakalama yeteneği. İzleyiciyi şok etmek yerine, amaç izleyicinin belirli bir yerde tek bir anın gözlemine dalmasını sağlamaktır. Buna karşılık, Sergei Eisenstein ve Dziga Vertov gibi film yapımcılarının erken Sovyet sineması tam olarak sinematik şoklar üretmeyi amaçlıyordu.

Eisenstein'ın (1949'da ortaya atılan "entelektüel montaj" kavramı, "sıradan montaj"ın aksine, birbirleriyle karşı karşıya getirildiğinde izleyiciyi tek bir öznel bakış açısından görülebilecek olandan çok daha büyük bir gerçekliği fark etmeye zorlayacak, birbirinden farklı nesnelerin yan yana getirilmesini ifade ediyordu. Eisenstein, izleyicileri belirli bir gerçeklikle hizalamak yerine, sinemada insanların gerçek olarak kabul edilen şeyin baskıcı fikirlerine karşı durmaları için gerekli araçları gördü. Kendi sözleriyle: "Nesnelerin kendilerine özgü gerçek (mutlak) oranlarda temsil edilmesi, elbette, yalnızca ortodoks biçimsel mantığa bir övgüdür... [eski orantısızlığın] ifade gücünü, resmi olarak ilan edilmiş uyumun düzenlenmiş "taş levhaları" ile değiştirir" (Eisenstein 1949 : 34-5).

Buna karşılık, montaj sineması, film karelerinin her bir yan yana getirilmesinin, insan eylemini ve düşüncesini domine eden algısal

rejimlerden niteliksel bir sıçrama oluşturduğu bir estetiği ima ediyordu (ayrıca bkz. Deleuze). 2005a [1986]: 38). Gözlemci sinemanın yazışma modelinin aksine, erken Sovyet film yapımcılarının izlediği film yapımı, gözlemlenebilir olanın ihlalini hedefliyordu. Burada geçerlilik, bir filmin 'pro-filmik'e benzerliğiyle değil, izleyiciyi pro-filmik'ten çıkarıp empatiye ve endüstriyel bir komünist ütopyanın ortak üretimine tutkulu bir şekilde katılmaya zorlama gücüyle ölçülecekti (bkz. örneğin Vertov). 1929).

Çağdaş neo-ortodoks Müslümanların YouTube izleme alışkanlıkları, Eisenstein ve Vertov'un hayal ettiği türden bir görüntü tüketimi olarak anlaşılabilir mi? 'İnsanın içinde 7000 yıllık cin' gibi videoları izleyen bu genç Müslüman erkekler, algılarını kameranın algısıyla birleştirmiyorlar. Aksine, bu videonun içindeki unsurların, diğer videoların ve diğer izleyicilerin deneyim ve yorumlarının yan yana getirilmesi, sinematik gösteriyi kendi dışına iten çatlaklar yaratıyor. Gösterinin tuhaf karakteri, kuşbakışı kamera açısı, şeyhin cesur iddiaları, garip ve kesintili YouTube altyazıları ve yüzlerce izleyicinin bıraktığı sert tartışma, görünür cephede çatlaklar oluşturmaya yarıyor. Eisenstein için, sinemanın sağladığı algısal bozulmalar, komünist cennetin ortaya çıkması için gerekliydi. Müslüman YouTube izleyicileri de bu videoları, Ebedi Mutluluk Bahçelerine girmek için gerekli olan etik davranış ve duyarlılığı geliştirmek amacıyla (Kuran 9:72) bir araç olarak mı kullanıyorlar?

Genç Müslümanların cin kovma ayinlerini izlemesinin cazibesinin bir kısmı şüphesiz eğlenceden kaynaklanıyor. Ancak bu sadece eğlence değil. Bu videoları izlemenin heyecanı ve dehşeti, ortaya çıkan ontolojik güvensizlik boşluklarından kaynaklanıyor. Dindar Müslümanlar için, bilinmeyene açılan bu çatlaklar, bir dereceye kadar şüphe uyandırdığı için faydalı olabilir. Şüphe (*şakk*), genellikle en tehlikeli hastalık biçimlerinden biri olarak tanımlanır. Ancak şüphe kaçınılmaz bir durumdur ve belki de aslında bir gerekliliktir. Şüphe olmasaydı, tam bir kesinlik olurdu ve bu nedenle bilincin

ilahi olana aktif bir şekilde teslim olması olarak inanç mümkün olmazdı. İnancın bu tür paradoksal hareketlerine yapılan vurgu, İslam içindeki ve dışındaki birçok dini gelenekte mevcuttur. Örneğin, eserleri birçok İslam alimi tarafından kullanılan Kierkegaard, şüphenin aslında inancın motoru olduğunu savunmuştur (Kierkegaard 2005 [1843]; bkz. Bektovic 1999 ; Kassim 1971 ; Tomlinson 2014).

'İnsanın içinde 7000 yıllık cin'e maruz kalmak, Müslüman izleyicinin bilincini ve analitik kapasitesini hem inanç hem de inançsızlık derecelerini kapsayacak şekilde genişletir. İnançla inançsızlığı birleştirmek neo-ortodoks İslam'da tehlikelidir. Kişinin bireysel örnek olaya mı yoksa Peygamber tarafından uygulandığı ve savunulduğu gibi Kur'an'ın ruhları kovmak için daha genel kullanımına mı güldüğünü nasıl anlayabiliriz? Bu Müslümanların anlayışına göre ikincisi, eşdeğerdir. Cennet ehli (*ehl-i cennet) arasından kendini dışlamaya kadar. Şeyhin, haftalık İslami esaslar (akida)* derslerinde bazı gençlere açıkladığı gibi , Peygamberin uygulamalarıyla alay etmek veya herhangi bir şekilde dalga geçmek en büyük günahlardan biridir. İnanç ve küfür arasında zorla yapılan bilinç kayması, en tehlikeli hastalık olan *nifak hastalığına, yani ikiyüzlülüğe veya iki yüzlülüğe çok yakındır. Münafık , yani münafık, cehennemde en alt yeri alan kişidir* denir . Sıradan kâfirler, *münafıkların* başlarının üzerinde duracaklardır . İnanç ve küfür arasındaki bölgeye girmek, dolayısıyla cennette ebedi hayat umudu ile cehennemin en dibinde ebedi bir azap arasında bir ara duruma girmek demektir.

Burada ele alınan YouTube videosunun amacı, Geertzci anlamda bir örnek teşkil etmesidir – *rukye* uygulamasının bir modeli ve modeli olarak . Bazıları için bu şekilde işleyebilir. Ancak kendine özgü görsel cephesi nedeniyle, belki de fırtına veya tuhaf bir rüya gibi olaylarla karşılaşıldığında ortaya çıkabilecek tevazuya daha yakın, farklı bir dindarlık biçimini de uyandırır (Schilbrack). 2005 : 430) ve dolayısıyla tamamen görünmez olanın önünde dururken ortaya çıkan türden bir bağlılık, teslimiyet, yardım çağrısı veya

şükran duygusu. Peygamberlik kökenli olabilecek uygulamalarla alay etmek veya görünmez bir şeyin görünür formunu tanımlayabildiğini iddia etmek tehlikelidir, ancak 'insanın içinde 7000 yıllık cin' gibi videoları izlerken bu tür tepkiler neredeyse kaçınılmazdır. Bu şekilde, videonun belirsizliği ahlaki hayal gücünü ve algıyı sınırlarına kadar zorlar. Hem bir model hem de bir model olan gerçekten 'iyi bir örnek' *insan* eylemi *için* bir yol ve yön yaratabilirken, bu başarısız görüntüler net bir yön vermez. Aksine, insan eylemi kapasitesini parçalıyor gibi görünürler. Netlik veya kanıt üretme araçları yerine, bu başarısız görüntüler görünmezliğin güçlendiricileri olarak işlev görür.

Adrees, "İnsanın içinde 7000 yıllık cin"in, sonuçta ilahi hakikatin tartışılmaz bir kanıtı olarak kabul edilemeyeceğine karar verdikten sonra, "Bu bize günlük dualarımızı okumayı hatırlamanın bir yolunu veriyor" diye sonuçlandırıyor. Gençlerden bazıları başlangıçta ikna olmuş ve YouTube'daki şeytan çıkarma videosunun doğruluğunu savunurken, diğerleri şiddetle karşı çıktı; ancak Adrees'in önerdiği bu sentez, sonunda hepsinin üzerinde anlaştığı nokta oldu. Eğer önerilen görsel kanıt, nihayetinde somut bir kanıtın olmadığını gösteriyorsa, o zaman bunun yerine kişinin Tanrı'ya olan güveninin (*al-tawakkul ʿalā Allāh)* ve görünmez olanın görünmez olduğu ve bu nedenle görülemeyeceği gerçeğine karşı tüm şüpheciliği bırakma isteğinin bir sınavını sunar. Tutarlı anlam olasılığını ortadan kaldırarak, başarısız görüntü belirsizlikle akar – alıcısına tek bir tanımlanabilir konumdan hitap etmez. Bu, görüntünün laneti ama aynı zamanda çekiciliği ve mucizesidir; çünkü başarısızlık, inanç sıçramaları, teslimiyet ve kendini bilinmeyene bırakma için ideal bir koşul yaratır. Bu şekilde, bu tuhaf videoların ortaya çıktığını düşünüyorum. Bu, Hirschkind'in Müslümanların YouTube tüketiminde çok önemli olduğunu belirttiği tevazu (*khushūʿ)* tutumunu oluşturmanın verimli bir yolu olarak değerlendirilebilir .

Antropolojideki görüntüler

'İnsanın içinde 7000 yıllık cin' gibi YouTube videoları, diğer insanların gerçekliklerini ciddiye alma yönündeki antropolojik arayışımızda bize ne şekilde yardımcı olabilir? Bu tür YouTube videoları, antropolojide fotoğrafik imgelerin ve videoların kullanımı konusunda bize ne öğretebilir? Görünüşe göre, görüntüler Hastrup'un bahsettiği türden metinsel görünmezliği görsel olarak örneklemekte pek işe yaramıyor. Ayrıca, gözlemci geleneğin etnografik film yapımcılarının önerdiği tüm insanlık ortak noktalarını da net bir şekilde göstermiyorlar. Şimdiye kadarki argümanım, tüm başarısızlıklarına ve eksikliklerine rağmen, örnek olarak görüntülerin, alçakgönüllülük duruşunu ve görünmez olanı görünmez olarak, yani insan bakış açısından görülemeyen bir şey olarak takdir etme olasılığını oluşturmada yine de üretken olabileceği ifadesiyle özetlenebilir.

Bu argümanı ortaya koyarken, bu YouTube videolarının yıkıcı niteliklerinin, Eisenstein ve Vertov'un savunduğu montaj tekniğiyle bazı yönlerden paralellik gösterdiğini vurguladım. Bununla birlikte, dikkat etmemiz gereken belirgin farklılıklar da mevcuttur.

Pek çok izleyici için, şeyhin ısrarlı girişimlerine rağmen, tartışılan YouTube videosunda görünmez olan görünür hale getirilmedi. Buna karşılık, hem Eisenstein hem de Vertov, sinematik kurgu yoluyla görünmez olana gerçekten bakmanın, sadece toplumsal etkileşimin yüzeyinin hemen altında gerçekleşen burjuvazinin işçi sınıfını acımasızca sömürmesini değil, aynı zamanda uyumlu bir komünist toplumun alternatif geleceklerini de görmenin araçlarını buldular. Walter Benjamin'in de belirttiği gibi (Benjamin'in (1968 : 234) ünlü bir şekilde tanımladığı gibi, film yapımı bu şekilde cerrahi bir operasyona benzer. Film yapımcısı, bir cerrahın hastanın vücuduna müdahale etmesi gibi gerçekliğin ağını deler. Benjamin'in sözleriyle , 'filmin gerçekliği temsil etmesi, gerçekliğin mekanik donanımla

tamamen nüfuz etmesidir' ve bu sayede 'çoklu parçalar... yeni bir yasa altında bir araya getirilir'. Vertov, film yapımına dair bu görüşü yeni elektrikli insan önerisinde örneklendirmiştir: 'Ben sinema gözüyüm. Bir kişiden en güçlü ve en becerikli elleri alıyorum; bir başkasından en hızlı ve en biçimli bacakları alıyorum; üçüncüsünden en güzel ve en etkileyici başı alıyorum – ve montaj yoluyla yeni, mükemmel bir insan yaratıyorum' (Vertov). 1984 : 17).

Eisenstein ve Vertov'un filmleri – belki de en belirgin örneği *Sinema Kamerasıyla Adam* (Vertov 1929) – özünde konstrüktivistti; çünkü ürettikleri gerçek ve yeni vizyon, görmenin bir olasılığıydı ve Böylece, genç devrim sonrası komünist toplumun, insan ve makinelerin simbiyoz içinde ilerleyen bütünsel bir organik bedeni olarak ihtişamı yaratılır. Ancak muhataplarım için bu dünyada böyle bir ütopik gerçekleşme mümkün değildir. Görünmez olan görünmezdir ve gelecek – cennet de cehennem de – önce ahirette görülecektir. YouTube videolarının sağladığı rahatsızlıklar ve 'montaj şokları' tam bir aydınlanmaya yol açmaz. Aksine, izleyen özneyi daha da fazla görünmezlik sarmalına sarmaya yararlar. Eisenstein ve Vertov'un montaj yöntemleri bu YouTube videolarının şok etkilerini anlamak için faydalı olsa da, şokun ötesinde ortaya çıkan görünürlük boşluğunda neler olduğunu anlamak için başka yerlere bakmamız gerekiyor.

Görsel antropolojide birçok film yapımcısı dikkatli gözlemin erdemlerini vurgular. Burada görüntü genellikle taklitçi, göstergesel gerçekçiliği ve genellikle fark edilmeden kalan çok sayıda görsel ayrıntıyı bize gösterme biçimi nedeniyle takdir edilir. Bununla birlikte, bazı film yapımcıları ve akademisyenler bu gerçekçi yaklaşımı, 'modern aydınlanmış Batı'ya özgü, görselliğe odaklı, göz merkezli bir saplantı olarak eleştirmiştir. Laura U. Marks'ın da belirttiği gibi (Marks (2000 : 133), bu eleştirinin "etnografik fotoğraf ve filmin Batı dışı kültürleri nesneleştirdiğini ve onları bir gösteriye dönüştürdüğünü; kültürleri görsel görünümlerine indirgediğini; ve başkasını

tanıma genel iradesinin bir parçası olarak görmeyi bir güç aracı olarak kullandığını" iddia ettiğini belirtiyor. Marks (2000 : 129), görmeyi doğrudan kınamayı amaçlamasa da, görmenin önceliğine karşı çıkan ve "dokunsal" teknikler olarak adlandırdığı, tam kimliklenme olasılığını bulanıklaştıran ve izleyiciyi ifade edilemezlik alanında bırakan bir dizi yeni film yapımcısının çalışmalarını vurguluyor.

Bu tür film yapımcılarından biri de Trinh T. Minh-ha'dır. Uzun gözlem çekimlerine, geniş açılı çekimlere ve maksimum alan derinliğine adanmış birçok gerçekçi etnografik film yapımının estetiğini eleştirirken, Trinh (1991 : 53) hızlı geçişlerde ve görüntüler, kelimeler ve sesler arasındaki yan yana yerleştirmelerde ortaya çıkan aralıkların belirsiz ve yaratıcı potansiyelini araştırıyor. Tartışmalı filmi *Yeniden Birleştirme* (1982) belki de en canlı örnektir. Ses-görüntü senkronizasyonunun yanı sıra, Senegalli kadınların bebeklerini emzirmelerini, ağlayan veya gülen çocukları, geleneksel dansları ve mısır öğütmelerini içeren sürekli ani kesmelerle film, izleyicilerin dikkatini ekranın dışına ve kendi görme eylemlerine ve etnografik filmlerin geleneksel olarak konularını nasıl oluşturduklarına yönlendiriyor. Bu şekilde, film görüntüsü göz hakimiyetinin rejiminden ayrılıyor ve Deleuze'ün (2005b : 127) 'yanlışın gücü' olarak adlandırır (ayrıca bkz. Taussig) 1999 ; Marks 2000 : 65). Bu, izleyiciyi bir hakikat krizine veya Trinh'in (1991 : 145) ifade ettiği gibi, bilinemez, sınırsız bir alana iter.

Her ne kadar sahtekarlık veya gerçeği çarpıtma amacı taşımadığı açık olsa da, 'insanın içindeki 7000 yıllık cin' tam olarak bunu yapıyor gibi görülebilir. Resmi olarak Bu videonun kurgusu, Trinh veya Vertov'un çalışmalarının karakteristik özelliği olan hızlı montajla pek ortak noktaya sahip görünmüyor. Aslında tamamen uzun, gözlemci tripod çekimlerinden oluşuyor ve Margaret Mead'in savunduğu, artık terk edilmiş olan hiper-ampirist "duvardaki sinek" film yapım tarzına oldukça benziyor (örneğin

Bateson ve Mead'e bakınız). 1952 ; Mead ve Bateson 1977). Ancak YouTube videosunun uzun gözlem çekimleri bir tür sahtekarlıktır veya Deleuze'ün (2005b : 124) terminolojisinde 'yanlış süreklilik çekimi' olarak adlandırılabilecek bir şeydir. Video, yargıya varılabilmesi için inkar edilemez bir kanıt zemini sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak bunu bu kadar kesin ve açık bir şekilde yapmaya çalışarak, yargı olasılığını fiilen askıya almaktadır. Çekim ne kadar uzun olursa, bozucu etki o kadar büyük olur. Dolaylı ve belki de tesadüfi bir şekilde, başarısız görüntü, Levinas ve Maurice Blanchot gibi filozofların bilinmeyeni dile getiren şiir biçimleriyle ilişkilendirdiği 'etik yazı' türüyle benzerlik göstermeye başlar. Blanchot'un sözleriyle:

Bilinmeyeni konuşmak, onu konuşma yoluyla almak ama bilinmez bırakmak, tam olarak onu kavramamak, anlamamak; aksine onu görme yoluyla bile tanımlamayı reddetmektir... Bilinmeyenle birlikte yaşamak... hiçbir güç kullanmadan konuşan bir konuşmanın sorumluluğuna girmektir. (1993[1969]: 302)

Levinas ve Blanchot için, başarısız imgeyle karşılaşmak, kişinin kendisini bilinmeyen ötekine maruz bırakmasının potansiyel olarak travmatik bir durumudur. Bu, benliğin herhangi bir kesin biçimde kavranamayan bir ötekilikle yüzleşmesidir (Bankovsky). (2004). Bu anlamda görüntü, başka bir dünyaya açılan bir ayna veya temsil olmaktan çıkar; aksine, Gerald A. Bruns'un sözleriyle, 'varoluşun maddileşmesi, bir cesedin ölenin görüntüsü olması gibi, varoluşun bir kalıntısı veya maddi fazlalığı... bir şeyin yeniden üretimi değil, aksine... ondan bir geri çekilme' haline gelir (2006: 215). Bilinci bloke ederek, başarısız görüntü anlam olasılığını, dünyayı bir sembole dönüştürme olasılığını devre dışı bırakır. Levinas'ın belirttiği gibi, başarısız görüntü 'bizimle yakalanacak bir gerçeklik arasında uzanmaz'.

Bunun yerine, 'tersine bir sembol' olarak, bizi görünür olanın düzeninin dışında bir ontolojik boyuta iter (Levinas 1987b : 5–7).

Eğer bir görüntüyü, tasvir etmeyi başardığı şey açısından tam olarak takdir edemiyorsak, Levinas ve Blanchot'u takip ederek, tasvir edemediği şey açısından takdir etmemizi öneriyorum. Bu makalede ele alınan video görüntüsünün ilginç yanı, öncelikle görünür içeriği değil. En az onun kadar ilginç olan şey, gösteremediği şeydir: yani, dikkatimize sunduğu gerçekliğin görünmez kısımları. Bir bakıma, tüm görüntüler, çerçevelemeleri, belirli bir alanı şekillendirmeleri, sınırlı kontrast aralıkları, renk üretimi ve belirli bir zaman dilimini sınırlandırmalarıyla görünmez olanı çağrıştırır. Hayatın karmaşık ve rahatsız edici özelliklerine zincirlenmiş olan görüntü, Video kamera veya fotoğraf makinesiyle çekilen görüntüler, neredeyse varsayılan olarak, olumsuz yönde örnek teşkil eder; her zaman biraz az ve biraz fazla şey yakalar. Roland Barthes'e göre (2010 [1980]), bu eksiklik ve fazlalık içeren fotoğrafik izleme deneyimi, genellikle gözü çerçevenin dışına, evcilleştirilmemiş, analiz edilmemiş, kafa karıştırıcı bir yaşamın görünmez fazlalığına doğru sürekli olarak çeken görsel ayrıntı olarak tanımlanan 'punctum' kavramıyla yakalanır. Castaing-Taylor (1996 : 76) da, insanların yaşamlarını soyut analitik kategorilere indirgemek yerine, bir kameranın çekimlerinin bizi 'insan deneyiminin özünde yer alan anlam belirsizliğine' nasıl sürüklediğini savunurken buna işaret eder.

Görünür olanın etkisi altında

Bu bölümde, cin musallatını tasvir eden belirli bir video görüntüsü üzerine spekülasyonlarda bulundum. Ruh musallatının görsel olarak aşırı tezahürleri, uzun zamandır etnografik ve belgesel film yapımcılarının ilgisini çekmiştir (örneğin Rouch'a bakınız). 1955 ; Connor, Asch ve Asch 1980 ; Deren 1985 ; Vachani 1990 ; Herzog 1993 ; Aaltonen 2001 ; Kildea ve Simon 2005 ; Behrend, Dreschke ve Zillinger (2015). Belki de bu fenomenlerin

esrarengiz çekiciliğinin bir kısmı, görsel sunumlarının daha geniş bir sahiplenme deneyimini çağrıştırmasında yatmaktadır: yani, insan görüşünün kendisinin görünür olan tarafından ele geçirilmesi biçiminde.

Levinas'ın (1987b : 118) formülasyonunda, 'görme... bir açıklık ve bir bilinçtir [ve] bilişe tabi olmasına rağmen, görme temas ve yakınlığı korur. Görünür olan gözü okşar. Dokunmak gibi görür ve duyarız'. Görmenin bu dokunsallığı, Marks (2000 : 133) tarafından, görme ve bilgi arasındaki ilişki bozulduğunda ortaya çıkabilecek haptik deneyim olarak daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bununla birlikte, görmenin görünür olanın gözü okşaması olarak bu anlayışında, gözlemcinin belirli bir pasifliği de vurgulanmaktadır (bkz. Deleuze 2005b : 124). Görmenin özne öncesi ve görünmez kökeni, Merleau-Ponty tarafından ayrıntılı olarak açıklanmıştır (2002), herhangi bir gerçek öznel görsel deneyimin, sonsuz derecede geniş bir bakış açısı ağından görülmesine bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır; bu anonim görme, her zaman zaten mevcut olup, algılayan özneyi içine kaydetmeyi beklemektedir (bkz. Kelly). (2005 ; Suhr ve Willerslev 2012). Belki de Levinas'ın anlamındaki görme – görünür olanın okşamasının etkisi olarak – çok zayıf bir kavramdır. En azından, zaman zaman istenmeyen bir okşamaya – bir tür şiddete – maruz kaldığımızı ve gözlerimizi kapatarak bundan korunmaya çalıştığımızı fark edebiliriz. Ancak bu savunma yalnızca zayıftır. İlk olarak retinaya giren görünür olan, istesek de istemesek de hayal gücümüzde çalışmaya devam eder. İstenen veya istenmeyen bir hediye olarak, görünür olan bizi tahmin edemeyeceğimiz şekillerde dönüştürür. Muhtemelen ustalaşmak ya da karşılığını ödemek. Görme duyusunun temel borçluluğu, ruhsal sahiplenmenin görsel gösterimi ve her zaman ve zorunlu olarak tasvir ettiği şey tarafından ele geçirilmiş olan fotoğrafik görüntü aracılığıyla bize aşılanır.

Bazen bakışlarımızı hareket ettirme yeteneğimiz – bakmak istediğimiz şeyi seçme veya gözlerimizi kapatma – görmeyi algılayana odaklı, sağduyulu bir

anlayışa yol açar. Film editörünün kullanımına sunulan geniş yelpazedeki sinematik manipülasyonlar da bu optik ustalık yanılsamasını yaratır. İşte tam da bu, ele geçirilmiş görüntünün gerilimi ve sınırlı görsel gösterimiyle sorgulanmaktadır. Görüntüdeki bedenin bir cin tarafından ele geçirildiği iddia edildiği gibi, görüntünün kendisi de iki adam figürü, çerçeve dışında konuştukları biri, fiziksel bir mekan ve gözlemleyen bir kamera tarafından ele geçirilmiştir – bunların hepsi görüntünün içinde barındırılabilecek olanın ötesine uzanır, ancak görüntüyü ve onunla ilgili seçeneklerimizi nasıl görebileceğimizi belirler. Başarısız görüntü burada, hemen görülebilir olanın önceden belirlenmiş anlayışlarını çok kolay bir şekilde doğrulayan, görünüşte 'iyi' örneklerin kullanımıyla hissedebileceğimiz netlik ve güvenliğe karşı bir uyarı görevi görür. Görsel örneklemenin gücü, bir görüntünün yalnızca ne gösterdiğinde değil, aynı zamanda görüntünün eksikliğinde ve başarısızlığında, 'nokta' biçiminde, kaydetmeye çalıştığı şeyi tam olarak ifade edememesinde, bizi çerçevenin dışına çıkarmasında yatar.

Psikiyatrik ve İslami şifa üzerine yazdığım bu kitap ve filmde, görüntü ve metnin 'temsil edilemezliğini' bir erdem olarak ele almaya çalıştım (bkz. ayrıca Trinh 1991 ; Suhr ve Willerslev 2012). Ancak hem metin hem de film üretiminde sürekli olarak yeni görsellik ve kavramsal kavrayış biçimleri oluşuyor ve bu biçimlerin beni hangi yönlere götürdüğünden çoğu zaman emin olamıyorum. Montajın kolaylaştırdığı yıkıcı yapısökümün diğer tarafında ne yatıyor? Bazı film yapımcıları ve teorisyenler için bu, yargının askıya alındığı ve benlik ile öteki arasındaki sınırların kısıtlama gücünü kaybettiği bir tür sınırsız oluşumun vaadidir. Nitekim, Deleuze (2005b : 142) için bu, insan yaratıcılığının doğuşudur.

Eğer İslami YouTube tüketimini bu tür yıkıcı film estetiği açısından ele alacak olursak, Müslüman YouTube izleyicileri için bu videoların sağladığı yıkımın, postmodern film yapımcıları ve teorisyenlerinin önerdiği insan ruhunun özgürleşmesiyle hiçbir şekilde karşılaştırılamayacağının altını

çizmek gerekir. Aksine, bu rahatsızlık görünmez bir bütüne, yani Tanrı'nın kanununa yeniden teslimiyeti kolaylaştırır (bkz. ayrıca Marks). 2010 : 12, 47). Dolayısıyla bu durumda, kişinin kendi yargılama gücünün askıya alınması, ilahi olarak belirlenmiş bir yargılama sisteminin gönülden benimsenmesine yol açar. Merleau-Ponty, Levinas ve Deleuze gibi filozofların tanımladığı, görünmez karşısında öznenin kırılganlığı ve hatta çözülmesi, insan varoluşunun rastlantısal karakterine dair İslam anlayışlarıyla birçok ortak noktaya sahiptir. Ancak muhataplarım için Bunu fark etmek, sınırsız ve saf bir oluşumun hiçbir biçimini çağrıştırmaz. Tam tersine, Tanrı'ya dönüşü çağrıştırır.

Eğer filmim ve kitabım bir ölçüde yıkıcı montajın güçlü araçlarını uygulamayı amaçlıyorsa, o zaman diğer tarafta ne tür bir bütünlük veya yeniden bir araya getirmenin gerçekleşebileceğini düşünmem gerekiyor. Merleau-Ponty ve Levinas'ın paylaştığı iddia – görünür olanın ancak sonsuz görünmezliğin daha geniş bir zeminine yerleştirilmesi nedeniyle görünürlüğünü kazandığı – biraz paradoksal görünebilir. Bunu kabul edersek, tersini de iddia etmek mümkün olmalıdır – yani, aynı mantıkla görünmez olanın görünmezlik olarak algılanması görünür olana bağlıdır. Görünür olanı görmek için görünmez olana ihtiyacımız olduğu gibi, görünmez olanı ortaya çıkarmak için de görünür olan gerekli bir şarttır. Merleau-Ponty'nin (1997 : 142; Dillon MC Dillon (1983: 377), Batı felsefesinin büyük bir bölümünde nesneler ve özneler arasındaki ikili ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik bir girişim olan "tersine çevrilebilirlik tezi" ile buna işaret eder. Merleau-Ponty'ye göre, bilinç ve cansız madde arasında böylesine radikal bir ayrım yerine, insan varoluşunu karakterize eden şey karşılıklı bağımlılık durumudur. Başka bir deyişle, ötekini algılamak, aynı zamanda ötekinin beni algıladığının farkına varmaktır. Ancak ötekinin beni görmesi, kendi görmem için gerekli arka plan olsa da, ötekinin beni görme biçimi benim için zorunlu olarak görünmezdir. MC Dillon'ın (1983 : 377) savunduğu gibi, ötekinin beni görmesini görmek, "aynı zamanda kendi

bedenlenmiş varlığımı korurken onun bedenini yaşamak, yani hâlâ benim bedenimken onun bedeni olmak anlamına gelir". Merleau-Ponty'ye göre, böylesine kapsamlı ve (en azından insan bakış açısından) erişilemez bir vizyon ancak, gerçek algımızın yetersizliğini başlangıç noktası olarak alan bir tür hayal gücüyle mümkün olabilir.

Genç neo-ortodoks Müslümanların başarısız görüntüler tüketmesi ve ele geçirilmiş bedenlere tanık olması, görünmez olanı başarısız bir görselleştirme yoluyla görünür kılmanın stratejilerinden biri olabilir. Peki ya videodaki şeytan kovucu? Davranışını nasıl anlamalıyız? Sözleri ve fiziksel tavrıyla sergilediği neredeyse grotesk kesinlikten onun hakkında ne sonuç çıkarabiliriz? Görünmez olanı görselleştirmenin umutsuz bir projesinin kaçınılmaz başarısızlığını anlamayan tek kişi o mu? Yoksa aslında dünyanın görünür cephesinin ardında, şüpheci YouTube izleyicisinin görüş alanından gizlenmiş bir alemi görebiliyor mu?

Hem Müslüman şifacılar hem de birlikte çalıştığım psikiyatristler ve hemşireler, hastalarının görünmez iç dünyasıyla olan etkileşimlerinde şüphe, inançsızlık ve mutlak kesinlik ifadeleri arasında gidip geliyorlar. Şifa verme eylemi sırasında, bu şifacılar YouTube şeyhlerininkine paralel derecelerde kesinlik sergiliyorlar; ancak gerçek şifa karşılaşmasının dışında yaklaşıldıklarında, şüpheler ve belirsizlikler çok hızlı bir şekilde ortaya çıkıyor. Bundan sonra, bu salınımın kişilerin hastaya dönüşmesinde çok önemli bir unsur olduğunu öne süreceğim.

Notlar

1. İngilizce altyazılı "İnsanın içinde 7000 yıllık cin" başlıklı video, ilk olarak 14 Mayıs 2012 tarihinde YouTube'da www.YouTube.com/watch?v=mo1WfroDCVc adresinden erişilmiştir. 2012'den beri video, "Gerçek 7000 yıllık cin" (www.youtube.com/watch?v=p42lyC5ZCls) ve "İnsanın içinde şok edici 7000 yıllık cin" (www.youtube.com/watch?

v=w0wGQ6DR7jQ) gibi farklı başlıklarla çeşitli kanallarda yeniden yayınlanmış ve tartışılmıştır. Ayrıca Suhr'a bakınız. 2015 .

4.1 5. Sahneden bir kare

4.2 5. Sahneden bir kare

4.3 4. Sahneden bir kare

4.4 3. Sahneden bir kare

4.

Nasıl hasta olunur?

" *Sa'r*" terimi , bir kişinin bilincini kaybettiği ve cinin vücudun kontrolünü tamamen ele geçirdiği durumu ifade eder. *"Sa'a" fiilinden türemiştir* ve "yere sermek" veya "düşürmek" anlamına gelir. Modern Arapçada bu terim epilepsiyi tanımlamak için de kullanılır. *Sa'r, cinin kendini göstermesini sağlayan Kur'an okumaları (rukye)* ile tetiklenebilir ; bu, cinin insan vücudunda çektiği acının görünür hale gelmesi için cinin yakılması anlamına gelir. Bununla birlikte, bu bilinçsizlik hali, cinin doğrudan kışkırtılması olmadan da ortaya çıkabilir. [1]

Feisal'ı ilk kez salât namazından sonra *salât'a* girerken gördüm . 2011 yılının başlarında *(al-fajr*) cin musallatına uğradım. Bu noktada, etrafımda neredeyse her yerde cin musallatlığı vakaları ortaya çıkıyordu. 2009 yılında bu araştırma projesine başladığımda, cin musallatı hakkında konuşacak kimseyi bulmakta zorlanıyordum. İnsanlar bana, cin musallatının sadece Orta Doğu'da görülen bir şey olduğunu söylüyorlardı. Cinler Avrupa'da yaşamaz. Bu araştırmayı yapmak için Mısır'a geri dönmeliyim çünkü orada bu tür şeylerden, büyüden ve bununla nasıl başa çıkılacağını bilen insanlardan çok bulurum. Danimarka'da durum böyle değil.

2011 yılında, biriyle konuşurken sürekli olarak birilerinin hayatlarının bir döneminde cin çarpması, büyü saldırısı veya nazardan etkilenme gibi yeni bir hikayeyle karşılaşıyordum. Bu durum kısmen, İslam ibadetinin bazı uygulamalarını benimsemeye karar vermem veya kabul etmemle ilgiliydi. Birkaç kez namaz sırasında yoğun duygular yaşadım ve ağladım. Camideki insanlar sürekli olarak gözyaşlarımın huşu'nun – kalbimin yumuşaması ve alçakgönüllülüğünün – bir ifadesi olduğunu ve Tanrı'nın buna izin verdiği için minnettar olmam gerektiğini vurguladılar. Düzenli olarak namaza

katılarak, abdest alarak ve meleklerin ve Kur'an tilavetinin dokunuşunu görünür bir şekilde yaşayarak, muhataplarım için ilahi hakikatin bir şahidi oldum. Ayrıca, aktif olarak İslam ibadetine katılırken aynı zamanda çok Danimarkalı, laik bir hayat yaşamak ve bu yaşam biçimlerinin normatif taleplerini karşılayamamak arasında bölünmüş olmaktan duyduğum şüphe ve hayal kırıklığını sık sık dile getirmem de Tanrı'nın hakikatine tanıklık ediyor gibiydi. İnsanlar bende iyilik ve kötülük arasındaki savaşı görebiliyorlardı. Anlattıklarına göre, bir kişi namaz kılmaya karar verdiği an, *şeytanların* – kötü cinlerin ve insanların – fısıltılarıyla en yoğun şekilde saldırıya uğradığı andır . Onların anlatımı... Kendilerinin veya başkalarının cinlerle çatışma deneyimlerinden yola çıkarak anlattıkları şeyler, beni doğru yola (*el-ṣirāṭ al-mustaqīm*) yönlendirme çabalarının bir parçası haline geldi.

Ancak bazen, cinlere olan ilgim ve varlığımın, çevremde meydana gelen cin musallat olma olaylarını belki de daha çok çektiğini veya hızlandırdığını hissettim. Cinlerden bahsettiğinizde, sanki onlara bir kapı açmışsınız gibi, ilgilerini çektikleri bilinen bir gerçektir (örneğin Drieskens'e bakınız). 2008 : 50). Ancak antropologların, inceledikleri topluluklar üzerindeki etkilerini abartma eğiliminde oldukları da bilinen bir gerçektir. İnsanların hayatlarında, antropologla konuşmaktan çok daha önemli olan birçok şey oluyor. Sonuç olarak, antropologlar olarak varlığımız, katılımımız, görüşmelerimiz ve gözlemlerimiz her zaman ve kaçınılmaz olarak çalışma nesnesini değiştirse ve iç dinamiklerinin bir parçası haline gelse de, etki bazen düşündüğümüz kadar önemli olmayabilir (örneğin Otto'ya bakınız). 1997 : 96; Metcalf 2002 : 45). Her halükarda, 2011 yılının ilk yarısında cin çarpması vakalarının sıklığında bir artış olduğu görülüyordu. Camideki genç cemaat üyelerinden bazıları da şaşkınlıklarını dile getirdiler, çünkü kendileri daha önce hiç cin çarpması görmemişlerdi.

Feisal'ı ilk kez Ağustos 2010'da Ramazan ayında duymuştum. Komşu, rakip bir neo-ortodoks camiye sık sık giden Adrees ve bazı arkadaşlarıyla tanışmıştım. Bana birkaç hafta önce akşam namazı (*salât-ı mağrib*) sırasında meydana gelen son derece rahatsız edici bir olaydan bahsettiler. Mısır'dan gelen bir şeyh Kur'an okumaya başladığında Feisal felç olmuştu. Camideki herkes etrafına toplanmış ve şeyh Kur'an okumaya devam etmişti. Bir süre sonra, toplanan kalabalığın büyük şaşkınlığıyla, Feisal'ın bedeni yerden yükselmeye başlamıştı.

Bu hikâyeyi duyduktan sonra, bu camide neler olup bittiğini öğrenmekle ilgilenmeye başladım. Feysal'ın bazı arkadaşları onunla iletişime geçmeme yardımcı olmaya çalıştılar, ancak o benimle görüşmeyi reddetti. O yılın ilerleyen zamanlarında, Feysal'ın cin çıkarma işlemine katılan şeyhlerden birinden hikâyeyi duydum. Somalili arkadaşım Abdel Rahman'ın kardeşinin cin çıkarma işlemine katılmama izin verilmişti. Abdel Rahman yanına uygun bir şeyh getirmek istedi, ancak ne yazık ki kimsenin vakti yoktu. Abdel Rahman, daha önce kız kardeşinin cinini çıkarmayı denemiş ve kısmen başarılı olmuş olduğu için, cin çıkarma işlemini kendisi yapmaya karar verdi. Cin çıkarma işleminden önce, Feysal'ı cinlerden arındıran şeyhin rehberliğini aradı.

'Güçlü olmalısın, korkmamalısın, bunu hissedecekler ve sonra seni kullanacaklar. Korkunu kullanacaklar.'

Şeyhin en önemli tavsiyesi cinlerden asla korkmamaktı. Bunu, cinlerinin gerçekten korktuğu anlaşılan Feysal'ın hikayesiyle örneklendirdi: "Feysal hâlâ bana bakmaya cesaret edemiyor. Hâlâ birileri var." Onun içinde olduğunu biliyorum, bacağında oturuyor, adı Marco. Feisal bu yüzden kötü yürüyor.'

Şeyh, cinlerin musallat olanların kanında nasıl dolaştığını ve Feisal'ın o sırada çok sayıda cin tarafından ele geçirildiğini açıkladı. Feisal'ın ilk

kovulmasında gerçekten de havaya yükseldiğini doğruladı. Cinlerin, özellikle Yahudi kökenli olanların, uçma yeteneği sıklıkla vardır. Şeyh ayrıca, daha sonraki zamanlarda Feisal'dan kovulan diğer bazı cinlerden de bahsetti. Maria özellikle eğlenceli bir deneyim olmuştu: 'Onun içindeyken kirpiklerini kırpıştırdı ve beni tatlı sözlerle kandırmaya ve baştan çıkarmaya çalıştı.'

Ancak Malek, cinlerin en güçlüsüydü. Sonunda onu İslam'a döndürmeyi başardıklarında, Feisal'ın vücudundaki kalan cinleri kovmaya başladı.

Şeyh, Abdül Rahman'ı bazen cinleri dövmenin gerekebileceği konusunda uyardı: "Fısal'ın cinlerinden biri bana orta parmağını gösterdi. Sonra o da dövüldü. Eğer Kur'an'a tükürüp vursaydı, gerçekten dövülürdü. Onlara böyle davranılmalıdır. Onları serçe parmaklarına kadar dışarı çıkmaya zorlayın. Sonra orada tutun. Şehadet getirdiklerinde *[* Allah'ın hakikatine şahitlik ettiklerinde] serbest bırakın."

Bu görüşmeden birkaç ay sonra, Feysal'ın arkadaşlarından biri benimle iletişime geçti. Camilerindeki şeyhin aniden cin çıkarma ayinlerine devam etmeyi reddettiğini söyledi. Daha önce Feysal'ın oldukça endişe verici sayıda cin tarafından ele geçirildiğine dair iddialarının aksine, şeyh şimdi Feysal'ın psikolojik bir rahatsızlıktan muzdarip olduğu görüşünü savunuyordu. Feysal'ın arkadaşı şeyhten ikna olmamıştı. Feysal adına benimle iletişime geçti ve birlikte çalıştığımı bildiği Ebu Bilal ile iletişime geçip geçemeyeceğimi sordu. Arkadaşına göre, Feysal'ın hala cinlerle ilgili ciddi sorunları vardı. Ebu Bilal ile iletişime geçmekten memnuniyet duydum, ancak Ebu Bilal'e önceki şeyhin Feysal için daha fazla *rukye okumayı reddettiğini* ve bir nedenden dolayı Feysal'ın sıkıntılarını cinlerle ilgili değil, psikolojik olarak tanımladığını açıkça belirttim. Ebu Bilal, Feysal ile görüşmeyi ve sorunlarıyla ilgilenmeyi kabul etti.

Mart 2011'de saat 3'te camide buluştuk. Planımız önce nafile gece namazı (*kıyam-ı leyl) kılmaktı* . Camiye girerken kılınan geleneksel *sünnet namazından sonra* Feisal'ı selamlayıp nasıl olduğunu sordum.

' *Elhamdülillah* [Allah'a hamd olsun],' diye yanıtlıyor, 'canım acıyor - bıçaklar, bacaklarımı kestiler.'

Ebu Bilal, iki saat süren gece namazını başlatır, ardından şafak sökmeden önce kılınması gereken farz namaz olan *salât-ı fecir namazını kılar* . Okuyuşturması her zamankinden çok daha sessizdir. Namazın sonunda yapılan coşkulu dualar bile alçak sesle yapılır.

Namazdan sonra caminin küçük odasına giriyoruz. Feysal, Ebu Bilal ve benim yanı sıra, camiye düzenli olarak gelen Erdam da bizimle geliyor. Ebu Bilal, Feysal'dan odanın ortasındaki siyah deri koltuğa oturmasını istiyor. Ardından Ebu Bilal, Feysal'ın karşısına oturup koluna giriyor. Feysal'a nasıl hissettiğini soruyor: "Korkuyor musun?"

Feisal bunu doğruladı.

'Namaz sırasında nasıl hissettiniz?'

'Bacaklarımda bıçaklar hissettim, beni kesiyorlar.' Feysal konuşurken vücudu titremeye başlıyor. Camide fark ettiğimden çok daha kötü durumda. Feysal Arapça bilmiyor ve sadece çok az Danca biliyor. Boşnakça ve biraz İngilizce biliyor. Ebu Bilal Danca ve Arapça biliyor ama İngilizce bilmiyor. Ebu Bilal ile Feysal arasında tercümanlık yapıyorum. Erdam Türkçe, Arapça ve Danca biliyor. Konuşmaya karışmıyor ama Feysal'ın sandalyesinin arkasında hazır bekliyor. Feysal nefes almakta zorlandığını söylüyor. Ebu Bilal bunun her zaman böyle olup olmadığını soruyor.

'Hayır, daha yeni başladı.'

Ebu Bilal sağ elini Feysal'ın alnına koyar ve Feysal'ın sağ kulağına yakın bir mesafeden Kur'an okumaya başlar. Birkaç saniye geçer, ardından Feysal'ın göğsündeki bir kas kasılır, sonra göğsünün diğer tarafındaki bir kas da kasılır. Ardından Feysal'ın tüm üst vücudu kasılır. Göz kapakları sıkıca kapalıdır. Omuzları ileri geri hareket eder. Kasılmalar şiddetlenir. Ebu Bilal okumaya devam eder ve aniden anormal bir çift göz dışarı bakar. Odak noktaları, bir kuşun gözbebekleri gibi hızlı sıçramalarla değişir.

Not defterim ve kalemim elimde hazır bir şekilde sehpanın diğer tarafında oturuyordum. Sonra gözleri doğrudan bana dikildi. Korkmamaya çalıştım. Ağzı garip bir surat ifadesiyle büzülmüştü ve vücudundaki ani titremeler devam ediyordu. Erdam, siyah sandalyenin arkasından Feisal'ın bedenini tutuyordu. Ebu Bilal, cinlere Arapça şöyle seslendi: 'Sen kimsin? Ondan uzaklaş.'

Cin anlaşılmaz bir şekilde kekeliyor; çıkardığı sesler Arapça gibi geliyor ama çözülmesi zor. Gözleri çılgınca etrafta dolaşıyor, sonra da bir çocuk gibi ağlamaya başlıyor.

'Müslüman mısın?' diye haykırıyor Ebu Bilal.

Cin sonunda adının Amir olduğunu haykırır. Amir'le ilk kez burada karşılaşıyoruz. Eliyle haç işareti yapar.

'Sen bir Hristiyansın.' Ebu Bilal tekrar okumaya başlar. Kasılmalar yeniden ortaya çıkar. Ebu Bilal cin'den şahadet getirmesini ister *:* 'De ki: “Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim.”' Cin kekeler, sonra kelimeleri değiştirir, aniden haç işareti yaparak sözü kesilir. Ebu Bilal tekrar okur. Kasılmalar şiddetlenir.

Sonunda ruh itaat eder ve İslam inancını kabul eder. Bu hepimiz için bir rahatlamadır. Görünüşe göre kaybolur, ancak hemen ardından yeni bir

ruhla değiştirilir. Değişimin nasıl gerçekleştiği bana açık değil, ancak şimdi Feisal'ın bedeninde varlık bulan Boşnak bir cin olan Muhammed'dir.

"Arapça konuşuyor musun?" diye Arapça seslenir Ebu Bilal. Ama ruh Arapça konuşmaz. Ebu Bilal bunun yerine İngilizce birkaç kelimeyle deniyor: "Çık dışarı, gel dışarı."

Okuma bir süre daha devam eder. Zaman zaman kasılmalar hafifler gibi görünür. Feisal sandalyeye çöker ve ağzından üfler. O kadar güçlü bir şekilde yukarı doğru üfler ki, nefes ve tükürük Erdam'a çarpar ve Erdam tiksinerek başını yana çevirir.

Ebu Bilal cinle tekrar konuşmaya çalışır. Cin cevap verir. Şimdi Arapça homurdanır, ama yine de Tanrı'nın mesajına itaat etmeyi reddeder. Bunun hala Muhammed olup olmadığından, Arapça konuşan Emir'in geri dönüp dönmediğinden veya başka bir cinin gelip gelmediğinden emin değilim. Ebu Bilal öfkelenir. Feysal'ın sağ kulağına yaklaşır ve sağ elini göğsüne sertçe bastırır. Daha yüksek sesle ve daha hızlı okur, İslam inancını ister, tekrar okur. Hiçbir şey olmaz.

Ebu Bilal odadan çıktı. Erdam ve ben, Feysal ve Allah bilir kaç cinle baş başa kaldık. Kasılmalar devam ediyordu ama daha yavaş bir tempoda. Başını yere eğmiş oturuyordu. Masanın diğer tarafına geçip karşısına oturdum. Dizlerini gevşetmek için ellerimi dizlerine koydum. Bana baktı – sakin, hüzünlü gözler – yine Feysal'dı.

'Vücudumu kontrol edemiyorum, *Sübhanallah* .'

Benimle İngilizce konuşuyor. Cümleyi tekrar tekrar söylüyor: ' *Sübhanallah* , bu Allah'ın iradesidir.'

Ajan ve hasta

Feisal'ın bedeninden çeşitli cinler ayrılırken, diğerleri gelmeye devam ettiğinde içeride neler oluyor? Bu acı ve görünürdeki kontrolsüzlük nasıl Tanrı'nın iradesi olabilir? Bu ifadeden ne anlamalıyız? Bu soruların cevaplarını bulmak için, iyileşmenin antropolojide ve Danimarka psikiyatrisinde nasıl analiz edildiğine bir bakalım.

John Dewey'nin insan deneyiminin temelde belirsizlik ve muğlaklıkla karakterize edildiği iddiasından yola çıkan Susan Whyte, (Whyte (1997: 3), Kuzey Uganda'daki insanların belirsizlikten kurtulmak için değil –ki bu zaten imkansızdır– talihsizliğe karşı bir güvenlik sığınağı kurmak için falcılara, Katolik rahiplere, biyomedikal doktorlara ve Müslüman şeyhlere nasıl başvurduğunu anlatmıştır. Whyte'ın (1997 : 3) belirttiği gibi, yaşamın kırılganlığı eylem gerektirir. Rahibe, falcıya veya şeyhe gitmek, insanların insan varoluşunun keyfi koşullarına karşı kendilerini güvence altına almalarının bir yoludur. Büyücülük ve ritüel üzerine yapılan önceki yapısalcı ve işlevselci çalışmaların aksine, Whyte, ritüeli pratik bir eylem biçimi olarak gören bir yaklaşımı savunmaktadır. Sosyal aktörler tarafından talihsizliğe yanıt olarak kullanılan bir mekanizma. Whyte'a göre, Rorty'nin sözleriyle ifade etmek gerekirse, daha doğalcı, gerçekçi, ucu açık ve sonuçsuz bir antropolojiye ihtiyaç var. 1991a : 166) 'mirasımızı ve diğer insanlarla olan diyalogumuzu tek rehber kaynağımız olarak' kabul eder. Whyte'ın (1997 : 20) belirttiği gibi, pragmatik bir etnografi her şeyden önce 'insanları kültürel, ritüel veya dini gerçekleri uygulayan seyirciler olarak değil, acıyı hafifletmeye çalışan aktörler olarak görmemizi' gerektirir.

Whyte'ın insanların eylemliliğine yaptığı vurgu, çeşitli şekillerde her şeyi kapsayan yapısalcı iyileşme modellerini sarsmayı amaçlayan çok çeşitli tıbbi antropoloji çalışmalarıyla örtüşmektedir (örneğin Kleinman'a bakınız). 1980, 1988 ; Mattingly 1998 : 46). İnsanları yalnızca pasif alıcılar olarak görmek

yerine, onların eylemlilik ve yaratıcı güçlerini tanıma yönündeki aynı çaba, Alyson Callan'ın (2012) Bangladeş'te akıl sağlığı, modernite ve İslam üzerine bir çalışma. Whyte ile aynı doğrultuda, Callan 'hasta' kavramının kendisini sarsmayı amaçlıyor. Etimolojik olarak, 'hasta', 'fail'in doğrudan zıt anlamlısı olarak anlaşılabilir: yani, pasif bir alıcı, 'bir eyleme maruz kalan veya kendisine bir şey yapılan kişi veya şey' (OED 2019). Ancak Callan, hastaların pasif değil, kendi başlarına aktif failler olduğunu gösteriyor.

Callan'a göre, hastaların eylemlilikleri genellikle aileleri içindeki güç ilişkileri, daha geniş sosyal yapılar veya çeşitli şekillerde olası eylem biçimlerini belirleyen küresel ekonomi tarafından ciddi şekilde kısıtlanmaktadır. Dahası, Callan'ın (2012 : 201) muhatapları sıklıkla görünmez ruhlar tarafından etkilenmektedir, ancak müdahale eden ruhlar bilinci anlık olarak yerinden oynatabilse de, Callan, ev sahiplerinin kişisel eylemliliklerinin genellikle arttığını bulmuştur. Bazen, ruhlarla karşılaşmalar, şifacılar tarafından sağlanan arabuluculuk yoluyla artan bir öz farkındalığa yol açar. Callan'ın (2012 : 199) şu sonuca vardığı gibi: 'Hastaların eylemlilikleri vardır. Aradıkları teşhisi vereceklerini bildikleri şifacılara giderler.'

Camide şeytan çıkarma ayini yapılan Feisal'ı veya psikiyatrik tedavisi sırasında takip ettiğim Aziz'i hangi anlamda hasta ve fail olarak anlayabiliriz? Danimarka psikiyatrik sağlık hizmetlerinde 'hasta' kavramı da eleştirel bir tartışmanın konusu olmuştur (Gormsen). 2006 ; Karlsson 2009 ; Barker ve Buchanan-Barker 2009 ; Danimarka Etik Konseyi 2012). Callan'ınkine paralel argümanlar, 'psikiyatri kullanıcısı', 'vatandaş' veya 'işbirlikçi' gibi daha politik olarak doğru kavramlara doğru bir geçiş için de öne sürülmüştür (örneğin Midtjylland Bölgesi'ne bakınız). (2009). 'Kullanıcı katılımı' ve 'serbest seçim', psikiyatrik sağlık hizmetlerinin yönetiminde rehberliğin temel unsurları haline gelmiştir.

Ruhsal hastalıkları olan kişilerin tedavisi için ortak bir değerler sistemi oluşturma çabasıyla, İçişleri, Sağlık ve Sosyal İşler Bakanlıkları (2005 : 11) saygının önemini vurgulamışlardır: 'Zihinsel hastalığı olan insanlar ve yakınları bizim işbirlikçilerimizdir. Onların Bilgi, içgörü, umut, kaynaklar ve tutum, prosedürlerin [*forløb*] sonucu için çok önemlidir. Saygı, bireyi kendi yaşamı ve sağlığı üzerinde kendi kaderini tayin etme hakkına sahip eşsiz bir varlık olarak tanımaktır.

Ayrıca bu bakanlıklar, psikiyatri alanındaki işbirlikçilerle eşit düzeyde görüşmenin önemini vurguladı: 'Eşitlik, saygılı etkileşimin hayati bir boyutudur. Profesyoneller olarak, ilişkinin eşitlik ve kabul üzerine kurulmasını sağlamak bizim sorumluluğumuzdur. Profesyoneller olarak, vatandaşı bağımsız olarak gelişme hakkına sahip, eşsiz ve değerli bir kişi olarak kabul etmeliyiz.'

Psikiyatrik tedavideki bu yeniden yönlendirmelere uygun olarak, ancak bunların yavaş uygulanmasından sabırsızlanan "iyileşme yaklaşımı"nın savunucuları, kesinlikle "kullanıcı kontrollü psikiyatri"yi savundular (Jensen). 2006 ; Klitgaard (2009). 'Yapabilirsin. Biz yardım edebiliriz' gibi sloganlar altında, bu yaklaşım, kişinin iyileşme potansiyelini destekleyebilecek sosyal ilişkilerin, güçlenmenin, sosyal içermenin ve başa çıkma becerilerinin geliştirilmesini kolaylaştırmayı amaçlamaktadır. Bu çabalar, saha çalışmamı yaptığım kurumlarda geniş çapta takdir edildi ve memnuniyetle karşılandı. Nitekim, Risskov'daki Aarhus Üniversitesi Hastanesi, sosyal hizmet uzmanları, hemşireler, psikiyatristler, psikologlar ve en önemlisi akıl hastalarının aileleri arasında yoğun, entegre ve çok disiplinli işbirliklerine dayalı başarılı bir şizofreni tedavi sisteminin geliştirilmesinde öncü bir ortak olmuştur (OPUS). 2007 ; ayrıca bkz. Petersen ve diğerleri. 2005 ; Thorup ve ark. 2005).

Ancak tanıştığım psikiyatri personelinin çoğu, günlük çalışmalarında geleneksel psikiyatri terminolojisinden tamamen uzaklaşmış gibi

görünmüyordu. Aziz'in psikiyatristi Jørgen Aagaard, 'psikiyatri kullanıcısı', 'işbirlikçi' veya 'vatandaş' yerine, daha kapsamlı bir kavram olan 'bütün insan'ı (*det hele menneske* , bkz. Sahne 6) tercih ediyordu. Bununla birlikte, konuşmalarımızda bazen 'hasta' kelimesini kullandıktan sonra kendini düzeltiyor ve cümlesini 'bütün insan'a atıfta bulunacak şekilde değiştiriyordu. Bence bu 'dil sürçmeleri', Danimarka psikiyatrisinde güncel kullanıcı odaklı ideolojilerin etkisine rağmen, 'hasta' gibi eski kavramların hala önemini koruduğunu gösteriyor (ayrıca bkz. Luhrmann). 2000 : 128 vd.). Danimarka'da incelediğim hem psikiyatrik hem de İslami şifa uygulamaları için 'hasta' kavramının ve içerdiği düşünme biçimlerinin olası kalıcı anlamlarını veya işlevlerini ele alalım.

Yukarıda bahsedilen cin kovma olayında Feisal sonunda bana bakıp, 'Vücudumu kontrol edemiyorum, *Sübhanallah* , bu Allah'ın takdiri' dediğinde ne oluyor? Whyte ve Callan'la aynı doğrultuda, bunu, elde etmeyi umduğu teşhisin belirtilerini ortaya çıkarabilecek bir şifacı bulmayı hedefleyen ve bunda başarılı olan bir hastanın sözleri olarak okuyabiliriz. Ancak burada dikkatli olmalıyız. Her şeyden önce, şifacıyı bulan Feisal değil, arkadaşıydı ve beni aracı olarak kullandı. Birçok cin çarpması vakasında... Bildiğim vakalarda, hastalar başlangıçta tedaviyi kabul etmekte isteksizdirler; bu isteksizlik genellikle şeytanın fısıltısının etkisi olarak yorumlanır. Feisal'ın ifadesini, belirli bir teşhis arzusunun gerçekleşmesi olarak okumak da, onun durum hakkındaki kendi anlayışıyla doğrudan çelişir.

Daha doğrudan bir yorum, onun bu sözünü, tedavinin sonucu olarak ortaya çıkan bir farkındalık ve kabul olarak görmektir. Tahminimce bu söz, kelimenin orijinal anlamıyla hasta olmanın ne anlama geldiğinin bir tanımı olarak tam anlamıyla uygulanabilir. Yani, başkaları tarafından kendilerine uygulanan eylemlere katlanabilen kişiler.

İslam çerçevesinde, sabır (*sabr*), tevekkül (*tewakkul*) ve şükür (*shukr), hasta bir kişinin (marīḍ) hastalık zorluklarına katlandığı* zamanlarda geliştirilebilecek en önemli erdemlerdir . Ebu Bilal bunu, çocuklarını, karısını, arkadaşlarını ve mal varlığını kaybetmekle kalmayıp, acı verici ve uzun süren hastalıklar nedeniyle bedeni bir deri bir kemiğe kadar küçülen Eyüp kıssasıyla örneklendirir. Yine de Eyüp, tüm bu musibetlere rağmen Allah'a olan şükranında sebat etti. Sad Suresi'nde şöyle buyurulmaktadır: "Şüphesiz biz onu sabırlı, güzel bir kul bulduk. Gerçekten o, Allah'a sürekli dönenlerdendi." (Kur'an 38:44)

Elbette, sabır ve hastanın üzerinde işlem yapılan bir kişi olarak vurgulanması, tıp antropolojisindeki baskın özerklik anlayışlarıyla ve Danimarka psikiyatrisindeki mevcut 'tüketici' veya 'kullanıcı' odaklı söylemlerle çelişmektedir. Yine de, hem psikiyatrik ortamlarda hem de İslami şeytan çıkarma geleneklerinde iyileşmenin ne anlama geldiğini anlamak için bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Buradaki temel soru, hastaların özerkliğe sahip olup olmadığı veya ne ölçüde sahip olduğu ya da hastaların özerkliğinden mahrum bırakmak yerine 'saygı duyacak' bir iyileştirme sisteminin nasıl organize edilebileceği değildir. Elbette hastaların özerkliği vardır, hatta bazen çok fazla bile olabilir, ancak hem psikiyatrik sağlık hizmetleri hem de İslami şeytan çıkarma uygulamaları esas olarak hastaların özerkliğini yeniden yönlendirmek ve kendilerini yok etme kapasitelerini bozmakla ilgilidir.

Mahmood'un da belirttiği gibi (2005 : 8), akademik tartışmalarda eylemlilik anlayışı genellikle direniş söylemi çerçevesinde ele alınır: 'gelenek, görenek, aşkın irade veya diğer engellerin ağırlığına karşı kendi çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi'. Bu iddiayı ortaya koyarken Mahmood, Whyte ve Callan gibi Müslüman dünyasında kadın eylemliliğine yer açmayı amaçlayan bir dizi feminist çalışmaya değiniyor (örneğin Abu-Lughod'a bakınız). 1986 ; Altorki 1986 ; Wikan 1991). Boddy'nin (Mahmood, 1989'da

Kuzey Sudan'daki *zār kültü* üzerine yaptığı çalışmada , burada da kadın ruhani medyumların, egemen erkek kültürel normlarına karşı ifade bulan özerk bir bilincin yerini nasıl aldığını vurguluyor. Müslüman toplumlar. Boddy'nin (1989 : 345) yazdığı gibi, ruhani varlıkların kadın bilincini geliştirme aracı olarak ciddiye alınması, 'kadınların kendi dünyalarında aktörler olarak değerlendirilmesini' gerektirir. Ancak Mahmood'un açıkça belirttiği gibi, eylem ve özgür iradenin, bireyin iradesini normların veya diğer dış güçlerin varlığına karşı savunma yeteneğine bağlı olmadığı öz gerçekleştirme biçimleri de vardır.

Foucault'nun (1997) etik oluşum analizine göre Mahmood, öz gerçekleştirmenin aslında bir öznenin kendisini dış güçler ve otoritelerle uyumlu hale getirme ve geliştirme yeteneğinde de bulunabileceğini iddia eder. Mahmood, bu 'etik oluşum' kavramını, öz gerçekleştirmeleri toplumlarının 'baskıcı' normlarına karşı iradelerini uygulama yeteneklerine değil, Hz. Muhammed'in erdemlerini aktif olarak somutlaştırarak kendilerini şekillendirmedeki başarılarına bağlı olan dindar Mısırlı kadınların eylemliliğini açıklamak için kullanır. Burada, Merleau-Ponty'nin çalışmalarındaki 'direnmeyen' özgürlük fikriyle paralellikler olduğunu belirtebiliriz. 2002 : 529) ve Lévi-Strauss (1983 : 12, bkz. Bölüm 1). Bu kendine özgü uyumlu eylemlilik biçimini açıklamak için Mahmood, enstrümanını çalma yeteneğini kazanmak amacıyla acı verici disiplin pratiğine ve hiyerarşik çıraklığa kendini teslim eden virtüöz bir müzisyenin örneğini verir. Mahmood'un (2005 : 29) gözlemlediği gibi:

Önemli olan, onun özgür iradesinin, klasik olarak 'itaatkarlık' olarak adlandırılan, öğretilebilme yeteneğine bağlı olmasıdır. İtaatkarlığı özgür iradeden vazgeçmekle ilişkilendirmiş olsak da, terim kelimenin tam anlamıyla, bir kişinin belirli bir beceri veya bilgide eğitilebilmesi için gereken esnekliği ima eder; bu anlam, pasiflikten ziyade mücadele, çaba, gayret ve başarı anlamını taşır.

Asad da benzer bir analitik yaklaşımla (2003) acı alanında bulunmanın getirebileceği eylemliliği tanımlamıştır. Acıyı eylemlilikle ilişkilendirmek grotesk görünebilir, çünkü modern seküler çağımızda acı, eylem kapasitelerimizin tümünün en aza indirgemeyi hedeflemesi gereken şey olarak sıklıkla tanımlanır. Acı, kişisel eylemliliğin işlevsiz hale geldiği bir şey değil midir? Elbette acı çekmek, yeterli güce sahip olsaydı ortadan kaldırmaya çalışacağı güçler tarafından yönetilmek demektir. Yine de Asad, pasif bir deneyime indirgenemeyen acı biçimleri olduğunu iddia eder. Dış dünyadaki tüm eylem girişimlerinin şiddetli acı nedeniyle devre dışı bırakıldığı bu durumda bile, acıyı yaşama, beden üzerindeki etkisine izin verme ve acının yaşanma biçimini geliştirme olasılığı hala mevcut olabilir (ayrıca bkz. Kleinman). 2012 : 609; Pandolfo 2018 : 330).

Feisal'in durumunun Tanrı'nın iradesi olduğunu ifade etmesi, bence tam olarak bu şekilde anlaşılmalıdır; yani, acıyla karşı karşıya kalındığında sabır erdeminin bir ifadesi ve geliştirilmesi olarak. (Referans olarak) Asad (2003 : 69) , erken dönem Hristiyan şehitlerinden doğum yapan annelere ve Oedipus'a kadar uzanan örneklere atıfta bulunarak, bu anlamda acının 'sadece bir eylem *nedeni olmadığını, aynı zamanda kendisinin de bir tür eylem* olabileceğini ' belirtir (vurgu orijinal metinde). Hem Asad hem de Mahmood, eylemlilik biçimlerinin, dışarıdan eylemde bulunma yeteneğinde değil, kişinin kendisini dış bir gücün eylemlerine maruz bırakma veya bu eylemlere katlanma biçimlerinde bulunabileceğine işaret eder. Bu nedenle, bir yandan eylemlilik olarak eylemde bulunma ve güç uygulama kapasitesi ile diğer yandan eylemlilik olarak, başka bir şeyin eylemlerini alma, izin verme, benimseme veya hatta eyleme geçirme süreci arasında bir ayrım yapabiliriz: yani, bir fail olmak. [2.] Şüphesiz ki, bu ikinci öznellik anlayışı, hastanın klasik tanımına oldukça yakındır. Şifacılar, hastaların kendilerine

müdahale edilmesine izin vermelerini sağlayan erdemleri nasıl geliştirebilirler?

İkonoklazm

Burada sunduğum materyalin büyük bir kısmı, Whyte'ın analizine paralel olarak, hayatın belirsizliğine ve talihsizliklerine verilen pragmatik tepkiler olarak çerçevelenebilir. Hastalar genellikle belirsiz durumları karşısında büyük bir sıkıntı ve belirsizlik ifade ederler, ancak gerçek şifa karşılaşmalarında sorunları belirsizlik meselesi etrafında şekillenmez. Aksine, psikiyatristler, hemşireler ve şeyhler tarafından ele alınan temel sorun, zaten kurulmuş olan kesinliklerdir. Bir hastanın bir şifacıya başvurması, bu erken aşamada bile bir dereceye kadar öz-teşhisin yapıldığını ve bir eylem planının oluşturulduğunu gösterir. Nitekim, Callan'ın bahsettiği de tam olarak budur (2012; ayrıca bkz. Zola). 1973). Bununla birlikte, hem psikiyatrik tedavide hem de İslami şeytan kovma uygulamalarında ortak olan nokta, dışsal iyileştirici güçlerin -yani Tanrı veya biyotıp- gerekliliğine verilen büyük önemdir.

Hem psikiyatride hem de İslam'da, bu dışsal etkenler sıradan insanların gücünün ötesinde olarak anlaşılır. İyileştirici karşılaşmada, şifacının görevi, bu dışsal etkenlerin işlerini yapabilmelerine izin verecek şekilde hastayı hazırlamaktır: yani, onların hasta olmalarına yardımcı olmaktır. Bu, bir dizi engel oluşturmayı veya Emilie Gomart'ın ((2002) farklı bir bağlamda 'cömert kısıtlamalar' olarak adlandırdığı bu durum, hastaların acılarına neden olan güçleri doğru bir şekilde algılayabilme ve bunlara karşı özerk bir şekilde hareket edebilme yanılsamasından kurtulmalarını sağlar. Buradaki sorun genellikle belirsizlik veya varoluşsal kaygı değil, kişinin kendi acısına dair kesinlikleri, yarı kesinlikleri ve zaten kabul edilmiş anlayışlarıdır. Bu nedenle şifacının görevi, hastaların kesinliklerini bozarak, hastaların korunma ve iyileşmenin nihayetinde kendi kapasitelerinin ötesinde

olduğunu fark etmelerini sağlayacak bir durum yaratmaktır. Başka bir deyişle, şifacının ilk görevi, bir Belirsizliğe yanıt vermek değil, belirsizlik üretmek. İşte bu derin varoluşsal şüphe zemininden –kişinin bilgi ve algılama kapasitesinin yetersiz olduğunun farkına varmasından– yola çıkarak şifacı, hastayı bu sıçramayı yapmaya ve dışarıdan şifa bulmasına izin vermeye davet edebilir.

Şüphe ve kesinlik arasındaki bu salınım, psikiyatristlerin, hemşirelerin ve Müslüman şeyhlerin iyileştirme uygulamaları için kritik bir gerekliliktir. Bu salınımı bir tür 'imge üretimi' ve ikonoklastik 'imge yıkımı' ile ilişkili olarak anladım. İmge kelimesini, Latour'un (2002 : 16) ikonoklazm üzerine yazdığı denemesinde, 'başka bir şeye erişmek için aracı görevi gören herhangi bir işaret, sanat eseri, yazıt veya resim' diye adlandırır. Bir yandan görünür kılma çabaları ile diğer yandan görünürlüğün sabotajı veya bozulması arasındaki bu salınım, birçok mistik vahiy geleneğinde içseldir (örneğin Pandolfo'ya bakınız). 1997 ; Taussig 1999 ; Steinbock (2007). Burada bunu Kierkegaard'ın ((2005) Johannes de Silentio, inanç olarak adlandırdığı özel zihin durumunda yer alan iki 'sonsuzluğun hareketi' olarak tanımladığı birçok kişiliği ortaya koymuştur.

İlk bölümde hem hastaların hem de şifacıların şüphelerini ve belirsizliklerini ele alıyorum. Bu, Kierkegaard'ın Sessizlik Üzerine (2005 : 51) sözleriyle, teslimiyet hareketidir. İnsan yaşamının keyfi ve adaletsiz karakterinin farkına varılması, dünyaya dair sahip olunan tüm imgelerin ve bilgilerin utanç verici derecede yetersiz ve hatalarla dolu olduğunun kabul edilmesidir. Bu, bu dünyada herhangi bir gerçek vizyonun imkansız olduğunun farkına varılmasıyla gerçekleşen harekettir. İkinci bölüm, hem şifacı hem de hasta, önce sonlu, görünür dünyadan vazgeçtikten sonra, bunu yapmanın imkansızlığını tam olarak bilerek tekrar ona yöneldiklerinde gerçekleşir. Elbette bu absürt bir harekettir ve Kierkegaard'ın Sessizlik Üzerine (2005[1843]: 55) açıkça belirttiği gibi, ancak sonlu ve görünür

dünyaya olan inançsızlığın bir inanç sıçramasıyla askıya alınmasıyla gerçekleşebilir.

Burada, bu inanç hareketlerini sadece şifacı ve hasta arasında işleyen görünürlük ve görünmezlik arasındaki sürekli salınımda değil, aynı zamanda hasta ve şifacı arasındaki iyileştirici etkileşimde alınan değişken pozisyonlarda da tanımlıyorum. Aslında, şifacıların kendilerinin, iyileştirme eyleminde gerekli olan inanç sıçramasını yapabilmeleri için önce 'hasta' olmaları gerektiğini öne sürüyorum. Psikiyatrik tedaviler ve İslami şeytan çıkarma arasında elbette büyük farklılıklar var, ancak benim için daha büyük sürpriz, açık ve görünür farklılıklara rağmen, yapısal benzerliklerin de mevcut olması oldu. Birbirlerinin uygulamaları üzerine düşünmeleri istendiğinde, hem Müslüman şeyhler hem de psikiyatri uzmanları farklılıklarını vurgulama eğilimindedir ve diğerini geçmişin kalıntıları veya ahlaki olarak yozlaşmış bir baskı sisteminin ajanları olarak tanımlarlar. Yine de her iki gelenekteki şifacılar da eleştirilerini ve teşhislerini çarpıcı derecede benzer şekillerde çerçevelendiriyorlar. Bunu yaparken, Latour'la (2002) birlikte 'imge oluşturma' ve 'imgeyi bozma' olarak tanımlayacağım bir eylemde bulunurlar.

Ancak bazen, ötekinin imgelerinin kırılması, kişinin kendi imgelerinin de kırılması anlamına gelir. Varoluşsal şüphe ve inanç arasında, hasta olma sürecinde yaşanan görünmezlik ve görünürlük arasındaki bu salınımı doğru bir şekilde anlamak için, şifacıların kendi ve birbirlerinin uygulamalarını nasıl algıladıklarına ve analiz ettiklerine yakından bakmamız gerekir.

Melekler duvarlarında resim olan bir odaya giremezler.

Psikiyatrist Jørgen, psikiyatri hemşiresi Esther ve ben, genç Bosnalı kadın Nadia'ya Kur'an okuması yoluyla cin musallatlığı teşhisi konulduğu videoyu izliyoruz (bkz. Sahne 5 ve Sahne 6).

Ebu Bilal, kadının içmesi gereken bir su testisinin üzerine Kur'an ayetleri okumuştur. Ayrıca evi, özellikle de kendisinin ve kız kardeşinin yatak odasını arındırmıştır. Kadından, duvarları süsleyen tüm aile fotoğraflarını ve Marilyn Monroe ile *Sex in the City posterlerini indirmesini istemiştir* . Ebu Bilal'in 'ruh' olarak adlandırdığı, yani insanları veya hayvanları tasvir eden bu tür fotoğraflar ve posterler, meleklerin odaya girmesini imkansız hale getirir. Melekler odaya giremezse, *şeytan* ve kötü cinler istediklerini yapabilirler. Ebu Bilal, kadına bunun, kendisinin ve kız kardeşinin bu kadar korkunç kabuslar görmesinin nedeni olabileceğini söyler.

Odada yaptığı okuma sırasında, Kur'an metnine benzeyen ancak kesinlikle Kur'an olmayan bir yazı biçimi içeren garip görünümlü bir resim de keşfetti. Kadının babası, yazının nazardan, yani insanların bilinçli veya bilinçsiz kıskançlığından kaynaklanabilecek zararlı ve yıkıcı bakıştan koruma amaçlı olduğunu açıkladı. Ebu Bilal, duvardaki resmin onu hiç korumadığını, aksine tam tersi bir etkiye sahip olduğunu açıkça belirtiyor. Resimdeki yazılar Kur'an kökenli olmadığı, sadece ona benzediği için, açıkça sihir (*büyü) niteliğindedir.*

Büyü, özünde ilahi mesajı kirleterek ve saptırarak işler. Ebu Bilal sık sık büyücünün (*sahir*) bir tutam saç, biraz kan, tırnak veya diğer kirli maddeleri alıp Kur'an ayetleriyle nasıl bir araya getirdiğini anlatırdı. Bazen büyücü Kur'an ayetlerini tersten yazar veya anlamlarını değiştirir. Bazen sahir, *adet* kanı veya meniyle müstehcen şeyler bile yazar. Sonra olan şey,

kötü cinlerin buna çekilmesi ve büyücüye bir iyilik olarak -ki o da kötü eylemleriyle onların tarafına (ebedi olarak lanetlenmişlerin, *el-rajîm'in tarafına*) geçmiştir- güçlerini kullanmasına izin vermeleridir. Cinler onun kölesi olmuş gibi davranırlar. Büyücü, İnsanüstü güçler kazanır ve kurbanlarına görünmez zararlar verir, ancak çoğu zaman kendisini ele geçirenlerin kötü cinler olduğunun farkında olmaz.

Duvarlardaki fotoğraflar ve posterler çekmecelerin içine saklansa da, Abu Bilal, Nadia ve babasına, korunma amacıyla yatağın üstüne çerçeveletip astıkları sihirli objeyi yok etmelerini tavsiye eder:

'Bu durumu daha da kötüleştiriyor. Allah tarafından kesinlikle haram kılınmıştır . Kıskançlığa karşı “Ey şafak vaktinin Rabbi Allah’a sığınırım” ve “Ey insanlığın Rabbi Allah’a sığınırım” dersiniz. Bu ayetler Kur’an’dandır. Bunları okuduğunuzda kıskançlık size asla zarar veremez. Felak ve Nas surelerini her gün okursanız –ki ben burada okudum– kıskançlığın girmesi imkansızdır. Bu [resim] sihir gibi. Allah’a yemin ederim. Bakın. Kur’an’dan hiçbir şey yok. Kartlar ve sihir gibi. Sihir ve bu da imamın resmi.' [3] İmkansız, yasak, anlıyor musun? Seni asla kıskançlıktan koruyamaz. Allah korur. Kur'an korur. Bu değil. Belki de bu daha büyük bir sorun – resimlerden daha tehlikeli. Bu yüzden burada bulundurmaman gerektiğini düşünüyorum. Sadece yok et ve at. Bu Kur'an değil. Şüphe etme, yüzde yüz, bana inan. Allah'a yemin ederim ki daha fazla zarar veriyor.'

Jørgen, Esther ve ben videoyu izliyoruz. Bu, İslam şifa geleneğinde işleyen ikonoklazm biçiminin en açık örneklerinden biri. Ancak bu, Latour'un (2002 : 27) 'tüm imgelere karşı topyekûn savaş' olarak sınıflandırdığı ikonoklazm değil. Daha ziyade, 'dondurulmuş kareleme'ye karşı bir ikonoklazm. Neo-ortodoks Müslümanların imgelerle ilgili sorunu, imgelerin varlığı değil. Önceki bölümde açıklandığı gibi, neo-ortodoks Müslümanlar görsel imgeleri çok çeşitli amaçlar için kullanırlar. Kaydettiğimiz film gibi hareketli görüntüler hiç sorun teşkil etmez, fotoğrafik görüntüler de bir çekmecede

saklandığı ve yalnızca ara sıra sergilenmek üzere çıkarıldığı sürece sorunlu değildir. Ancak, Ebu Bilal'in 'ruh' olarak adlandırdığı şeyi içeren imgeler, sanki içlerindeki ruh odayı sonsuza dek gözetliyormuş gibi duvara serbestçe asılırsa, bu durum dünyevi yaşamın doğasında var olan geçicilik duygusunu kaybetme riskini doğurur ve sapkın bir şekilde tapınma (*şirk*) olasılığını ortaya çıkarır. [4.] Gerçekten de bunlar cinlerin meskeni olma riski taşır. Ölümlü bir şeyhin resmini Kur'an ayetlerinin sahte taklitleriyle birleştirip bunu nazardan korunma amacıyla yatağın üzerine asmak ise daha da kötüdür. Eşsiz, ebedi ve ilahi kelimelerin çarpıtılmış kopyası derhal kaldırılıp imha edilmelidir.

Abu Bilal, Nadia ve babasının videosunu izlerken, iki kıdemli sağlık çalışanının da kaşlarını çattığını görüyorum. Ne gördüklerini hayal etmeye çalışıyorum. Az önce Jørgen ve Esther, bir şeyhin bir çocuktan az miktarda kan aldığı başka bir görüntü izlediler. Hastanın sırtından, yaygın olarak hacamat (el-Cevziye 2003 [1292–1350 CE]: 59 vd.) olarak bilinen teknikle kan alınması . Sırt derisinin dış katmanından alınan kanın atıkları topladığına inanılır. Kötü cinlerin kirli yerlerde yaşamayı tercih etmesinden dolayı, muhataplarım bunun, cin çarpmasına karşı korunma ve önlem alma yöntemi olarak bir miktar kan alma uygulamasının peygamberlik geleneği haline geldiğini savunuyorlar. Bu açıklamaya açıkça katılmayan Jørgen, bana tüm sağlık hizmetlerinde plasebonun büyük öneminden bahsetti. Açıklaması oldukça eleştireldi ve Michael Taussig'in (1999 : 3) terminolojisini kullanacak olursak, kan alma yoluyla şifa vermenin bu tuhaf uygulamasının gerçeklik değerini bile karalıyordu. Ancak ilginç bir şekilde, Jørgen'in İslami şifa uygulamalarına yönelik bu karalaması, bir tür öz eleştiriye, bir tür öz karalamaya dönüştü:

'İnsanla temas halinde olan prosedürlerin en önemli olduğunu açıklamamıza izin veriliyor.' Jørgen şöyle devam ediyor: 'Pedagojik bir örnek

verebiliriz. Romatoid Artrit [*leddegigt*] durumunda altın [veya] salazopirin kullanılır, değil mi?'

Esther anlamlı bir şekilde gülüyor.

'Önce buraya [kola] bir bant sarıyorsunuz ve sonra altın enjekte ediliyor. Bu, romatoid artriti (eklemlerdeki şişliği) 14 gün içinde %60 oranında azaltıyor. Bunun yerine tuzlu su enjekte ederseniz – plasebo kullanırsanız – ve her şey tamamen aynı görünürse – kolu kaldırırsınız, sallarsınız, tedavi edersiniz *...* o zaman daha önce eklemlerindeki şişlik %60 oranında azalmışsa, şimdi bu oran belki %45'e düşer. Bunun nedeni, iyileştirici maddeye bağlı ne kadar çok işlem yapılırsa, plasebo etkisinin o kadar büyük olmasıdır, değil mi? Sadece sözlerle yetinmek yeterli değil. Tercihen daha fazlası eklenmeli. Bir şey eklendiğinde, plasebo güçlenir... Tüm tedavilerde, biyomedikal unsurun yanı sıra büyük bir psikolojik unsur da vardır.'

Esther, "Bu da kendiliğinden iyileşmeyle sonuçlanır" diye ekliyor.

'Bu da kendi kendini iyileştirmeyle sonuçlanıyor - hem de oldukça yüksek oranlarda,' diye tekrarlıyor Jørgen. Esther onaylayarak başını sallıyor.

Jørgen şöyle devam ediyor: 'Depresyon söz konusu olduğunda, bu genellikle zordur, bunu da örnek olarak verebilirim. Haftada bir kez 100 hastayı tedavi ediyorsanız ve Hamilton Değerlendirme Ölçeği ile değerlendiriliyorlarsa... ve 6-12 hafta boyunca yarım saat boyunca iyi bir hemşire veya psikiyatristle görüşüyorlarsa ve bir grup tebeşir tabletleri alırken diğer grup ilaç alıyorsa, ilaç tedavisi ile plasebo tedavisi arasında bir fark görülebilmesi için çok, çok büyük sayıda hastaya – 200, 300, belki 400 – ihtiyacımız var. Ama sadece ilacı verip, ' *yemek yiyin* ve 14 gün veya 3 hafta sonra geri gelin' deseydiniz – semptomların haftalık kontrolü yapılmasaydı – o zaman yardımcı olmazdı... Temel prensip, plasebo ne kadar özel ve gelişmişse, o kadar iyi çalışmasıdır.'

Tartışma bir süre daha devam ediyor. İlaç tedavisi ile plasebo tedavisi arasındaki bu küçük ama önemli farkın, tedavinin haklılığını haklı çıkarıp çıkarmadığını soruyorum. Tüm bildirilen yan etkilere rağmen ilaçla tedavi. Jørgen, aslında bunun sadece ilaç yazmakla haftada bir kez hastayla görüşüp konuşmak arasındaki fark olduğunu söylüyor. Bununla kastettiği şey, hastayla haftada bir kez görüşmenin, açıkça daha etkili olmasına rağmen, çok pahalı olarak görülmesidir.

"Bu alanda Kilise rekabetçi," diye ekliyor.

Abu Bilal'in evi arındırmasını, Nadia'nın yatak odasındaki resimlerin kaldırılmasını ve yatağının üzerinde asılı duran, kıskançlığa karşı koruma sağladığı söylenen büyünün tespitini gördük. Jørgen bana burada izlediklerimizin aslında evrensel bir psikolojik olgu, yani iyilik ve kötülük arasındaki mücadele olduğunu açıkça belirtiyor. Ancak, modern psikiyatride tüm insanlarda içsel bir ikilik olarak tasavvur edilen bu ayrım ile, videomda Avrupa'daki Protestan Reformu'ndan önceki uygulamaları anımsatan, kötülüğün insanın bedeninin dışında, dışsal bir etken olarak konumlandırıldığı durum arasında büyük bir fark görüyor. Jørgen'in kötülüğün tanımını ya dışsal ya da içsel ve her zaman insanda mevcut olarak bu kadar keskin bir şekilde ayırabileceğimiz görüşüne katılmıyorum. Aslında kendisinin de tamamen aynı fikirde olduğunu düşünmüyorum, ancak kendisine sunulan görüntülerden neden böyle bir yargıya vardığını anlıyorum. Eğer çektiğim görüntüler bu ikiliklere katkıda bulunuyorsa, bu üzerinde bir şeyler yapmam gereken bir sorundur.

Ardından Jørgen ve Esther önemli bir gözlemde bulunuyorlar:

"Çok otoriter bir yapı. Şeyhler çok otoriter. Yaptıkları işlerden kesinlikle eminler. Bu da olaya kültürel açıdan bakmanın başka bir yolu," diyor Jørgen.

Esther şöyle devam ediyor: 'Sanki onun kararıymış gibi geldi, “Bunun kaldırılması gerekiyor, bunun da kaldırılması gerekiyor.” Başka bir şeyh, “Bu kaldırılmalı, ama bu duvarda kalabilir” diyebilir miydi?'

Ben de şöyle cevap veriyorum: 'Bu konuda birçok farklı görüş var. Kimileri resimlerin burada duvarda kalmasına izin verildiğini söyler. Bu konuda farklı görüşler mevcut. Peygamberin uygulamalarına dair farklı tanımlamalardan bahsediyorsunuz ve metinlerin nasıl yorumlanacağı konusunda tartışmalar olabilir. Bu yüzden farklı uygulamalar var.'

Esther araya girerek, "Ama o zaman çok kişisel bir etki yaratıyorlar, yani etkileri kişiye çok bağlı hale geliyor." dedi.

Katılıyorum, 'Evet.'

Jørgen onaylayarak başını salladı: 'Çok otoriter.'

Esther, Jørgen'e şöyle dedi: "Bizim sistemimizde bağlama daha çok bağımlı olduğumuzu söyleyebiliriz. İstatistik tutuyoruz, listeler oluşturuyoruz; kimin yanıt verdiğini, kimin vermediğini, nelerin gösterildiğini takip ediyoruz."

Jørgen gülerek, 'Psikiyatri alanında mı demek istiyorsun?' dedi.

Konuşma boyunca Esther'in ve benim psikiyatri ile İslami şifa arasında yaptığımız karşılaştırmaya karşı tereddütlüydü. Aksine, o bunu şöyle görüyor: İslamî şifa yöntemleri ile Orta Çağ Hristiyan şifa uygulamaları ve anlayışları arasında ilgili bir karşılaştırma.

Ancak bu durumda Jørgen, Esther'in benzetmesine katılıyor ve ardından tekrar vurguluyor ki, 'Gerçekten de çok otoriter. Babacan diyebiliriz. Çok, çok otoriter. *Şöyle işte* .'

Esther şöyle ekliyor: 'Bu pek de kanıta dayalı değil.'

Jørgen: 'Bence bu çok ilginç, çünkü bu onun zihninde çok otoriter bir yapıyı ortaya çıkarıyor – onun durumunda, evet – dini çok otoriter kılıyor. Aynen öyle, değil mi? Bence bu biraz ilginç.'

Plasebo

Danimarka'daki baskın şifa sisteminin uygulayıcılarının, azınlık bir grubun şifa uygulamalarını incelemelerine ve çarpıtmalarına izin verildiğinde neler olduğunu daha yakından inceleyelim. Sonuç belki de tahmin edilebilir. İki temel tema karşılaştırılır, vurgulanır ve sıralanır: kötülüğün kaynağı ve otorite hakkı. Jørgen ve Esther, İslam şifasındaki kötülüğün hastanın dışında bir güç olarak konumlandırıldığını belirtiyor. Buna karşılık, Batı psikiyatri modeli, hem iyiliğin hem de kötülüğün tüm insan yaşamına içsel, varoluşsal bir gerçek olduğunu kabul eder. Ve Jørgen ve Esther'in görüşüne göre, İslam şifacısı otoriteyi kendi kişiliğinden elde ediyor gibi görünürken, Batı psikiyatrisi, belirli insan etkenlerinin etkisinin ötesine geçen şifa biçimlerini geliştirme ve doğrulama konusunda bilimsel prosedürlere sahiptir. Özetle, Jørgen, İslam'ın alternatif şifa uygulamalarının, çağdaş dünyamızda var olsalar da, aslında bizimkinden oldukça uzak bir evrimsel döneme, yani Orta Çağ'a daha uygun bir şekilde yerleştirildiğini sonucuna varıyor.

Johannes Fabian olarak ((2002)'nin de belirttiği gibi, 'ötekinin zamanı'nı bu şekilde geçmişin bir kalıntısı olarak tanımlamak yaygın olarak kullanılan bir sınıflandırma stratejisidir. Orta Çağ'ı İslami uygulamalar için uygun zaman olarak tanımlamak, laik Danimarka söyleminde yaygın bir temadır (örneğin Hervik'e bakınız). 2004, 2006 ; ayrıca bkz. Said 1995). Ancak Jørgen ve Esther'in mesajı bundan daha karmaşık. Ellerinde yalnızca bu kısa görsel kayıtlar bulunduğundan, şifa konusundaki kendi uygulamalarından edindikleri bilgiyi bunlara atfetmek zorunda kalıyorlar - böylece Levinas'ın (bkz. Wyschogrod) dediği gibi 'ötekini' dönüştürüyorlar. 2002 : 191) bunu 'aynı'ya dönüştürürdü. Bir aynalama süreci – veya psikanaliz dilinde

'aktarım' olarak adlandırılabilecek şey (Freud). 1959[1912]) – Jørgen'in romatoid artrit tedavisinde altın enjeksiyonunu, İslami tedavideki kirli kanın çıkarılması veya arıtılmış su alınmasıyla karşılaştırmasıyla başlar. Tuhaf bir şekilde, İslami şifa uygulamalarına dair açıklamaları, kendi şifa uygulamalarının yönlerine dair bir yansıma haline gelir.

Jørgen, modern psikiyatride kötülüğün hastanın içsel bir unsuru olarak konumlandırılması ile İslam şifa uygulamalarındaki kötülüğün dışsallaştırılması ve atılması arasında temel bir fark olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, birçok başka bağlamda psikiyatristler, insan iç dünyasının geçmiş psikiyatrik modellerini karakterize eden kötülüğün içselleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Aslında, hastaları "Ben şizofrenim, depresyon hastasıyım veya bipolarım" gibi, tüm varlıklarını varsayan hastalıkla özdeşleşmelerden kurtarmak için şu anda çok çalışma yapılmaktadır.

Esther bir keresinde fiziksel hastalıklarla bir paralellik kurarak bunun önemini bana açıkça anlatmıştı. Şöyle demişti: 'Grip olabilirsiniz , ama grip siz *değilsiniz* . Aynı şey ruhsal hastalıklar için de geçerli olmalı.' Bu nedenle modern psikiyatri, psikiyatrik hastalıkların nesnelleştirilmesine yönelik çalışır; böylece bu hastalıklar hastanın varlığından ayrı olarak veya en azından onunla tamamen örtüşmeyen bir şekilde kavranabilir. [5] Gerçekten de, terminolojide 'hasta'dan 'psikiyatri kullanıcısı'na doğru yaşanan değişim, diğer şeylerin yanı sıra, kurumun, psikiyatrik hastalığın acı çeken kişinin tüm kimliğini tükettiği bir modelden kendini uzaklaştırma amacını göstermektedir. Modern 'psikiyatri kullanıcısı' şizofreniden muzdarip olabilir, ancak 'şizofreni hastası' diye bir şey olmamalıdır.

Jørgen, psikiyatrik teşhislerin çok daha esnek bir şekilde kullanılmasını da savunmuştur. Başka bağlamlarda ise, insanların duyabileceği sesleri ciddiye alan bir şizofreni ve psikoz tedavisini desteklemektedir. " *Sesleri Kontrol Etmek*" (Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard) adlı kitabında bu konuya

değinmiştir. 2009), Jørgen ve meslektaşları, sesler duyan kişilerin üçte ikisinin aslında psikiyatri sistemiyle hiç iletişime geçmediği gerçeğinden yola çıkarak, sesleri kontrol altına almak için bir sistem öneriyorlar (ayrıca Romme ve Escher'e de bakınız). 2000 ; Uluslararası Sesleri Duyma Topluluğu 2012). Bu nedenle, sesler duymak kendi başına patolojik olarak değerlendirilemez. Aksine, kişinin onları duyma biçimi ve seslerin duyan kişi üzerindeki etkisi, psikiyatrik müdahale gerektiren bir duruma dönüşebilir. Bu nedenlerle Jørgen ve meslektaşları, tedavinin 'sesleri küçümsemek veya yok etmek değil, mesajlarını dinlemek'le ilgili olması gerektiğini savunmaktadır (Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard 2009 : 7; ayrıca bkz. Luhrmann). 2012a).

Romme ve Escher'in (2000) ses duyma deneyimi olan 'hasta olmayanlar' üzerinde yaptıkları bir çalışmada açıkladıkları gibi, bu tuhaf fenomen genellikle çözülemeyen bir yaşam durumu veya travma, idealler ve gerçeklik arasındaki bir çatışma veya ses duyan kişinin kişisel gelişimine yönelik engellerden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Sesler ayrıca bilinçte tutulamayan ezici duygulara karşı bir savunma olarak da ortaya çıkabilir. Son olarak, sesler metaforik anlam taşıyıcısı olabilir, bir kişinin bilinçsizce bastırmış olabileceği baskı veya zarar deneyimlerine tanıklık edebilir ve ses verebilir. Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard'ın (2009 : 8) belirttiği gibi, 'sesler çözülmemiş bir sorunun belirtisi olabilir'. Gerçekten de sesler 'haberci' olarak işlev görür. 'Sorunla ilgili bilgiler' sunacaklar ve sorun var olduğu sürece de var olmaya devam edecekler.

Seslerin mesajlarını dinlemeyi ve bir şekilde ciddiye almayı amaçlayan bu terapi biçimi, dünyanın dört bir yanındaki etnografik literatürde anlatılan çok çeşitli geleneksel ruh ele geçirme tedavilerini anımsatmaktadır (örneğin Crapanzano ve Garrison'a bakınız). 1977 ; Crapanzano 1985 ; Connor, Asch ve Asch 1986 ; Turner 1989 ; Boddy 1989, 1994 ; Maarouf 2007 ; Drieskens 2008). Fas'ta *rukye şer'iyyenin* İslami muamelesi üzerine çalışmasında

Pandolfo (Freud (2011: 32; 2018 : 265 vd.), çözülememiş travmaların ve kayıp deneyimlerinin, melankolinin sessiz, erişilemez haline dönüşmesinin, cinlerin tezahürü yoluyla nasıl ele alınabileceğini araştırır (ayrıca bkz. Freud). 2001[1917]). Pandolfo'ya göre, Kur'an okuması cinlerin haksız zulmünü ortaya çıkarır, ancak aynı zamanda hastanın içinde bulunduğu sosyal dünyanın çılgınlığını, ikiyüzlülüğünü ve adaletsizliklerini de açığa çıkarabilir ve bunlara tanıklık edebilir. Bununla birlikte, İslam'daki durumun aksine – hastanın, cinlerin ve şifacının her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya teslimiyetine vurgu yapan İslam'da – Jørgen ve meslektaşları için ses duyma sorununa çözüm, onları nasıl kontrol edeceklerini öğrenmektir. Belirttikleri gibi, 'onların efendisi olmak gerekir... seslerle diyalog, ses duyanın "patron" olduğundan şüphe duyulmadığı sürece en iyi etkiyi gösterir' (Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard 2009 : 8).

Bu tedavi yönteminde, psikiyatri kullanıcısının psikiyatrik hastalıklardan daha net bir şekilde ayrılması yönündeki argümanlarda öne sürülenlere benzer bir özerklik biçimi, sesi duyan kişiye atfedilir. Bu sesleri ciddiye almak, onları bireyin özünden ayrılabilir bir şey olarak, kişinin sürekli rahatsız edilmemesi için ne zaman ve nerede ortaya çıkmaları gerektiği konusunda akıl yürütebileceği ve hatta belirli düzenlemeler yapabileceği bir tür dışsal etken olarak görmeyi gerektirir (Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard 2009 : 61). Ancak, camilerdeki saha çalışmamdan elde ettiğim videoları izlerken, Jørgen kendi tedavileri ile bu İslami tedaviler arasında hiçbir paralellik görmüyor. Bunun yerine Jørgen, son dönem psikiyatrisinin, acı çeken ruhun tamamını kirletmemesi için kötülüğü karmaşıklaştırmayı ve dışsallaştırmayı amaçlayan 'modern öncesi' şifa uygulamalarından unsurları dahil etmeye çalışmasına rağmen, biraz muhafazakar bir duruş sergiliyor gibi görünüyor.

Otorite

Jørgen ve Esther ile yaptığım görüşmenin ilerleyen kısımlarında otorite meselesine geri dönüyoruz. Psikiyatrik tedavide hasta ve şifacı arasındaki etkileşimde de bir tür otoriter müdahalenin merkezi bir rol oynayıp oynamadığını soruyorum. Sağlık hizmetleri: Psikiyatrist ve hemşirenin de iyileşme anında bir ölçüde otorite üstlenmemesi gerekir. Jørgen ve Esther bu konuda tamamen hemfikir. Elbette bu, plasebo tartışmasında da örtük olarak mevcuttur. Jørgen'in iddia ettiği ve plasebo çalışmalarında yaygın olarak kabul edildiği gibi (örneğin Harrington'a bakınız), tıbbi prosedürlerle yetkilendirilmeden tuzlu su enjekte etmek veya tebeşir tabletleri dağıtmak hiçbir şeye yardımcı olmaz. 2000a ; Kirsch 2000).

Jørgen ile paranoid şizofreni teşhisi konulduktan sonra tedaviye alınan hastası Aziz arasındaki görüşmenin sırasını izlediğimizde, otorite sorunu tekrar ortaya çıkıyor (Sahne 4). İlk başta Jørgen, Aziz'in ikinci karısının büyüsünün kurbanı oluşu, kötü bir cinin ele geçirmesi ve sonunda Kur'an okumasıyla iyileşmesi hikayesini dikkatle dinledi ve kabul etti (bkz. Bölüm 2). Aziz'in hastalığıyla ilgili kendi anlatımını kabul ettikten sonra, Jørgen Aziz'in uyması gereken tartışılmaz gerçeği ortaya koydu: "Sadece imam iyi iş çıkarmadı. İlaç da etkili oldu... İlaç, kendi düşüncelerini kontrol etmene yardımcı oluyor."

Bu ifade, Aziz'in durum hakkındaki kendi anlayışıyla açıkça doğrudan çelişmektedir. Aziz burada, diğer birçok vesileyle olduğu gibi, hastalığından zaten iyileştiğini iddia etmeye çalışmaktadır. Aziz'in anlayışına göre, iyileşme İslam'dı. Devam eden psikiyatrik ilaç tedavisi sadece gereksiz değil, Aziz'in görüşüne göre, bilincini tüketerek ona zarar veriyor ve böylece dini yükümlülüklerini yerine getirmesini zorlaştırıyor. Aziz'in şu anki durumda bunu ifade etmesi zordur çünkü psikiyatrist ve hemşirenin kendi kendini analiz etmesini yaklaşan bir psikoz belirtisi olarak algılayacağını

bilmektedir. Ester'in bir zamanlar dediği gibi: "Aziz psikotikleştiğinde, dindar olur."

Jørgen, Aziz'in zorla verilen ilaçlar hakkındaki düşüncelerini çok iyi biliyor. Yine de burada, ilaçların olumlu etkilerini tartışılmaz bir gerçek olarak belirterek, bu düşünceleri doğrudan görmezden gelmeyi ve geçersiz kılmayı seçiyor. Aziz için, Jørgen'in ifadesine bir şekilde uymaktan başka bir çıkış yolu yok: "Uyumama yardımcı oluyor," diye belirtiyor Aziz. Aziz'in şiddetli kabuslar nedeniyle uyuması gerçekten zor olsa da, ilaçların uyku üzerindeki etkileri hakkındaki ifadesi belirsiz. Görünüşte Jørgen'in uyum talebini yerine getirmeye hizmet ederken, aynı zamanda örtük bir eleştiri de içeriyor; çünkü uykusuzluk ve genel olarak bitkin ve uyuşturulmuş olmak, Aziz'in iyileşmesinin merkezinde gördüğü dini görevleri yerine getirmesini zorlaştıran şeydir. Bir zamanlar Aziz'e musallat olan cin, şeytan çıkarma ayinleri sırasında "Tanrı'nın gerçeğine" tanıklık etmekten kaçmaya çalışırken, Aziz'in bir başka kısmı da şimdi psikiyatristin "psikotrop ilaçların gerçeğine" tanıklık etme taleplerine boyun eğmekten kaçmaya çalışıyor.

Aziz, eşi ve ben 2012 sonbaharında filmin ön versiyonunu izlediğimizde, Aziz gülmeye başladı. Hem kendisinin hem de Jørgen'in bu durumda birbirlerinin ifadelerini kasten yanlış anladıkları aşikardı. Kendisinin, ilacın onu nasıl bitkin düşürdüğünü ve yorgun hissettirdiğini açıklamasını izlemenin tutarsızlığı, görünüşe göre bir tür rahatlama gerektiriyordu. Aziz'in eşi, sorunun artık uyuyamamak değil, sürekli uyumak olduğunu ekledi.

Aziz'in bu direnişinin tamamen farkında olmalarına rağmen, Jørgen ve Esther onunla yaptıkları tüm görüşmelerde tıbbın faydalı etkilerini savunmaya devam ettiler. Kullandıkları strateji, Aziz'i mantıkla alt etmek değildi; bu, onun sihir ve cinlerle ilgili hikayesini eleştirmeyi gerektirirdi; aksine, Aziz'in kendi anlatımını aktif olarak kabul ettiler. Bununla birlikte, aynı anda, Aziz'den tıbbın faydalı etkileri hakkındaki çelişkili anlatımı kendi

sözleriyle tekrar etmesini istediler; sanki bu etkilerin sözlü olarak tekrarı, Aziz'i sonunda pes etmeye ve mahkum edildiği tıbbi tedaviye uymaya zorlayacakmış gibi. Sürekli sözlü tekrar yoluyla bilinç oluşturmanın bu pedagojik yöntemi, camilerde Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesinde etik duyarlılıkların geliştirilmesine benzerlik göstermektedir (bkz. Hirschkind). 2006 : 80). Benzerlik belki de en açık şekilde 8. Sahnede gösteriliyor; burada Aziz, hemşiresi Esther tarafından oldukça kapsamlı bir biyomedikal yeniden programlamaya tabi tutuluyor (bu sahnenin daha ayrıntılı tartışması için 6. Bölüme bakınız).

Bütün bunlarda bir çelişki şekilleniyor gibi görünüyor. Aziz'in hemşiresi Esther'in, Jørgen ile plasebo hakkındaki tartışmamızda 'kendini iyileştirme' kavramını nasıl vurguladığını hatırlayabiliriz. Gerçekten de hem Esther hem de Jørgen, psikiyatrik ilaçların en büyük kanıt niteliğindeki etkilerinin aslında plasebodan kaynaklandığını söylüyor gibi görünüyor. Plaseboyu 'kendini iyileştirme'nin bir etkisi olarak çerçeveleyen Esther, Whyte ve Callan gibi, iyileşmeyi esasen sosyal olarak insana özgü eylemlilik biçimleri aracılığıyla üretilen bir anlayış olarak savunan tıp antropologlarının analitik çerçevesine doğru ilerliyor gibi görünüyor. Burada Esther, belirli bir ilacın ancak hasta ona inandığı ölçüde iyileştirici olabileceği yönündeki yaygın kabul gören inancı savunuyor gibi görünüyor (ayrıca bkz. Kirsch 2000 ; Johansen ve Hvidt). (2003). Ancak Aziz ile etkileşiminde Esther, çok daha kararlı bir tavır takınıyor. Şimdi, bu ilaçların sizin neye inandığınızdan bağımsız olarak işe yaradığını söylüyor gibi görünüyor. Dolayısıyla görevi, Aziz'in bunların etkilerini anlamasını sağlamak ve böylece gerçekten kullanmasını temin etmektir.

Esther ve Jørgen, Aziz'in antipsikotik ilaç Zyprexa'nın sadece uyumasına yardımcı olduğu yönündeki ifadesini, aslında onu psikolojik olarak da güçlendirdiğini belirterek düzelttiklerinde, oldukça büyük bir kesinlik sergiliyorlar. Aziz, haftalar boyunca bu tartışılmaz gerçeklere tekrar tekrar

tanıklık etmek zorunda kalıyor. Antipsikotik ilaçların faydalı etkilerinin tekrar tekrar anlatılması, neredeyse dini bir tanıklığa benziyor. Aziz, Ancak Aziz, bu mücadelede karmaşık bir varlıktır. İçindeki bir parça biyotıbbın faydalı etkilerini kabul edip uyguluyor gibi görünürken, diğer bir parça ise antipsikotiklerin temel sonucu olarak "uyku halini" alaycı bir şekilde savunarak direniyor gibi görünüyor. Jørgen ve Esther'in bakış açısına göre, Aziz'in içindeki bu dirençli parça, dini sanrılarla ve hatta belki de yaklaşmakta olan bir psikozla yakından ilişkilidir. Aziz'in ilacı almaya başlamasını ve ilacın vücudunda etkisini göstermesini sağlamak için bu dirençli parçanın alt edilmesi gerekmektedir. [6]

Psikolojik sorunlar

Camilerdeki şeyhlere Danimarka psikiyatrisinin sunduğu tedaviler hakkında sorduğumda, genellikle eleştirilerinde oldukça açık sözlüydüler. Bazı muhataplarım, dindar ve gerçekten sadık Müslümanların psikolojik sorunlar yaşayamayacağını bile iddia ettiler. Ebu Samir'in de belirttiği gibi (bkz. ayrıca Bölüm 1), Danimarka psikiyatrisi sıklıkla kötülüğün bir aracı olarak tanımlanıyordu. Şöyle ifade etti: 'Sorun şu ki, Danimarka sistemi insanları aşağı çekiyor. Bizim de onlar gibi olmamızı istiyorlar, ama biz olamayız.'

Abu Samir, kendisinin antidepresan kullandığı dönemi anlatırken şu sonuca varmıştır: 'Bunları kullanırsanız kaybedersiniz. [İnsanlar] kaybettiklerini bilmezler, ama adım adım ilaçlar hayatlarını kontrol etmeye başlar.' Abu Samir'in görüşüne göre hastalık tedavi edilmez, aksine psikiyatrik sağlık hizmetleri tarafından üretilir. Danimarka psikiyatrisinin hastalıklarına 'kaybetmek' ve bu hastalıklara yakalanmak, ilahi mesajı duyma ve ona itaat etme yeteneğinden mahrum kalmak anlamına gelir. Abu Samir'e göre, bu şekilde düzgün bir etik yaşam imkansız hale gelir. Abu Samir'in modern kuruma yönelik eleştirisi, Pandolfo'nun ((2007 : 335, 348)

Faslı muhataplar, genç Faslılar arasında giderek artan umutsuzluğu (*kanat*) – tüm umudun kaybolmasına ve hayattan vazgeçme cazibesine yol açan bir durumu – geri dönüşü olmayan çılgın bir ölüm hali (*humq*) olarak tanımlarken. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Abu Samir'in psikiyatri sistemine yönelik eleştirisi de Jørgen'in görüşüyle bir simetri göstermektedir; zira Jørgen, İslami şeytan çıkarma ayinlerinin psikolojik olarak savunmasız insanlar için nasıl tehlikeli olabileceğine dikkat çekmektedir.

Ancak Ebu Samir için, Danimarka sistemine maruz kalma tehlikesi, onu Danimarkalı eşi ve iki çocuğuyla birlikte anavatanına dönmeye zorladı. Siyasi mülteci olarak Ebu Samir, geri döndüğünde hapse girme riskinin farkındaydı, ancak hapse girmenin, Danimarka sistemine ve Danimarka'daki yozlaşmış, duyarsız Müslüman nüfusa uzun süre maruz kalma riskinden daha az bir tehdit olduğunu hesapladı.

Abu Samir'in Danimarka psikiyatrisi hakkındaki analizi aşırı görünse de, çalıştığım topluluklardaki birçok Müslüman tarafından da paylaşılıyordu. Ancak bazı şeyhler eleştirilerinde daha az kesin davranır ve psikiyatrik ilaç tedavisinin gerçekten gerekli olduğu istisnalar bulurlar. Örneğin, Ebu Bilal'in görüşüne göre, bazı hastalar o kadar hastadır ki onları hayata geri döndürmek neredeyse imkansızdır. Ona göre, bir hasta intihar eğilimi gösterirse veya başkaları için tehlikeli hale gelirse ilaç tedavisi gereklidir. Ebu Bilal'e göre, kurbanını intihara sürüklemek, kötü niyetli bir cinin nihai zaferidir. Ancak ona göre, psikiyatrik vakaların çoğu camiye düzenli olarak gitmekle daha iyi tedavi edilebilir ve önlenebilir (örneğin, Sahne 9'a bakınız).

Ebu Samir ve Aziz'in de belirttiği gibi, psikiyatrik ilaçların sorunu, namaz vakitlerine uymak ve Kur'an tilavetlerinin kalbe dokunmasına izin vermek gibi doğru İslami uygulamaları zorlaştırmasıdır. Birkaç istisna dışında, Ebu Bilal, Danimarka psikiyatrik sağlık hizmetlerinin sunduğu tedavinin zararlı

olabileceği konusunda Ebu Samir ve Aziz ile aynı fikirdeydi. Ancak bu, doktorların kasıtlı olarak kötü olmasından kaynaklanmaz. Aksine, doktorların kendilerinin hasta olmasından kaynaklanır; dünyevi görünür dünyaya (*dünyâ*) kapılmış ve Allah'ın rehberliğinden (*cahiliye*) habersizdirler. Bu eleştiride belirli bir zamansallık da ima edilmektedir. Bu nedenle, Jørgen İslami şifa uygulamalarının doğru zamanını Orta Çağ olarak belirlerken, Ebu Bilal, psikiyatristlerin ve psikiyatrik hastaların genellikle modern çağın bilimsel kesinlikleri tarafından yanıltıldığını savundu; bu, insanların giderek yabancılaştığı ve dünyevi meselelerle meşgul olduğu bir zaman dilimidir.

Bu görüşlerin aksine, komşu bir kasabadan bir şeyh olan Ebu Abdallah, cinlerin musallat olduğunu düşünen insanları uygun psikiyatrik tedaviye yönlendirmeyi birincil görevi olarak gördüğünü açıkladı. Bu şeyh psikoloji diplomasına sahipti. Ebu Abdallah'a göre, kendisine başvuran yüz hastadan sadece biri gerçekten cinlerin musallat olduğu kişilerdi. Görevi, hastaya Kur'an'dan birkaç ayet okumaktan ibaretti. Hiçbir şey değişmediğinde, hasta psikiyatrik tedaviye yönlendirilmek zorunda kalıyordu.

Şeyhin, hastalarının çoğunu tedavi etmede *rukyenin etkili olmadığını savunması* beni hâlâ şaşırtıyor. Bu, yüksek öğrenim görmüş ve cin gibi yaratıkların insan dünyasına asla giremeyeceğini sık sık inkâr eden diğer birçok Müslümanın görüşleriyle paralellik gösteriyor. Bu, bir bakıma Ebu Samir veya Ebu Bilal'inkinden daha radikal bir pozisyon; çünkü bu şeyh aslında iki farklı hastalık ontolojisinin aynı anda işlediğini iddia ediyor. [7.] Cin çarpması ve psikoz gibi psikiyatrik bir teşhis, bu şeyh için, benim bazen düşünmeye meyilli olduğum gibi, aynı olguyu farklı şekillerde ifade etmek değil; ona göre tamamen farklı olgulardır. Bu şeyh kendi şifa uygulamalarının etkinliğini ve önemini ciddi şekilde küçümserken, görüştüğüm birçok kişi tarafından İskandinavya'nın en iyi şifacılarından biri olarak övülmüştür.

Kırma ve yapma

İlk bakışta İslami cin çıkarma ayinleri ile psikiyatrik tedaviler arasındaki farklılıklar çarpıcı görünmektedir. Bir tedavi öncelikle psikiyatrik ilaç alımına odaklanırken, diğeri yüksek sesle Kur'an okuma ve yoğun bedensel temas yoluyla işler. Psikiyatrik görüşmeler genellikle katılımcıların bir masa etrafında oturduğu, biraz kişiselleştirilmemiş kurumsal bir ortamda sohbet şeklinde gerçekleşirken, İslami cin çıkarma ayinleri tanıdık ortamlara yerleştirilir; katılımcılar hastanın evinde veya camide halı üzerinde birbirlerine yakın gruplanırlar. Bununla birlikte, Müslüman şifacıların cin çarpması hakkındaki ifadeler ile psikiyatrik bozukluk teşhisleri, kesinlik ve belirsizlik arasında gidip gelme biçimleri, hemşirelerin ve psikiyatristlerin psikiyatrik tedavilerden vazgeçme ve onaylama arasındaki hareketlerine önemli bir benzerlik göstermektedir.

Hem psikiyatrik hem de İslami şifacılarla birlikte çalıştığım herkes, tedavi sistemleri arasındaki farkları bana açıkça anlatmaya istekliydi. Ancak benzerlik sadece iki şifa sisteminin savunucularının birbirlerinin uygulamaları hakkında konuşma ve onları kınama biçimleriyle sınırlı değil. Şifacı olarak otorite kurma, şüpheye yer bırakmayacak şekilde belirleme ve şifa uygulamalarını gerçekleştirme temel yapısı da ortak bir zemini paylaşıyor. Ebu Bilal'in hastalarına atfettiği kesinlik, kendi şifa eylemindeki davranışlarıyla örneklendiriliyor. Aynı şekilde Jørgen de, Aziz'e psikiyatrik tıbbın zehir değil, şifa olduğunu en ufak bir şüphe duymadan anlatmaya çalışıyor.

Bu kesinlik anında Hastrup gibiler (1992) İzlanda koç sergisinin görünür cephelerinin ardında gerçekleştirilen gizli görünmez ritüelin gerçek anlamını açıklarken veya YouTube videosundaki şeyhin 'insanın içinde 7000 yıllık bir cin'i, bu görünmez kötü niyetli ruhlar kategorisinin varlığının inkar edilemez görsel kanıtı olarak ortaya koyarken (bkz. Bölüm 3). Ancak,

iyileştirme eyleminde sergilenen kesinlik, psikiyatristlerin, hemşirelerin, şeyhlerin ve hastaların da sıklıkla dile getirdiği, gerçek bir iyileştirme kapasitesinden vazgeçme durumuyla belirgin bir tezat oluşturuyor gibi görünüyor.

Latour'un (2002) açıkça belirttiği gibi, birçok insanın görsel imgelerle ilgili algıladığı tehlike ve sorun, bunların çok kolay bir şekilde kendi başlarına bir şey olarak somutlaştırılmasıdır (ayrıca bkz. Keane). 2013). Hem İslam hem de Hristiyan ikonoklazm biçimlerinde örneklendirilen, ancak tartışmalı bir şekilde dekonstrüktivist eleştiri akademik disiplininde de görülen, başkalarının putlarını parçalama zorunluluğuna karşı Latour ((2002: 25; 2004) ironik bir şekilde, muhtemelen hiç kimsenin kendi elleriyle yaptığı putlara inanmadığını belirtiyor. Görüntüler, her zaman başka bir şeye erişmekle ilgili olmuştur. Bu nedenle Latour (2002 : 32), insan elinin çalışmasını tüm görüntülerin olumlu bir özelliği olarak kabul eden, görüntülere daha dostane bir yaklaşım öneriyor. ve sınırlamak ve yok etmek değil, sürekli artan bir görüntü oluşturma akışı sağlamayı amaçlar.

Ancak Latour'un 'put düşmanlarına' yönelik eleştirisi, bir imgenin yok edilmesinin kendisinin de bir tür arabuluculuk olduğunu göz ardı ediyor gibi görünüyor (Latour 2002 : 17; ayrıca bkz. Tamen). (2001). Nitekim, önceki bölümde gördüğümüz gibi, başarısız veya kırık bir görüntü, tam olarak temsil edememesinde yatan özel bir dinsel potansiyele sahip olabilir. Taussig'in (1999) belirttiği gibi, ikonoklazm veya onun 'tahrip etme' olarak tanımladığı şey, kutsalın güçlerini çağırmak ve bunlara erişmek için özel bir teknoloji olabilir. Bir görüntüyü tahrip etmek, bütün olduğu düşünülenin aşırı derecede büyük bir bütünün yalnızca bir parçası olduğunu göstererek 'kutsal fazlalığını' ortaya çıkarır. Taussig'in (1999 : 3) yazdığı gibi: 'Bu fazlalığı serbest bırakan, bütünlüğe kutsallık olarak yapılan kesiktir; bu kesik, tıpkı film montajında olduğu gibi, yalnızca başka bir kare aracılığıyla

başka bir bakış açısı değil, aynı zamanda serbest bırakılan enerji akışlarını da ortaya çıkarır.'

İyileştirici karşılaşmada hemşire, psikiyatrist ve şeyh, hastaların acılarını anlama ve algılama biçimlerini dinlerler. Hastanın hastalığının nedenleri ve tezahürleri hakkındaki öyküsü, iç dünyasının görünmez alanına bir yolculuktur. Merleau-Ponty ve Levinas'ın bize öğrettiği gibi, özünde görünür kılınamayan bir şeyin görselleştirilmesidir. Yine de bu öykülerde ve imgelerde bir tür öz-denetim zaten mevcuttur. Şifacılar için görev, bunu kabul etmek, aynı zamanda hastaların şifacıların eylemlerine ve temsil ettikleri güçlere kendilerini açabilmeleri için belirli çatlaklar oluşturmaktır. Hastanın içindeki acının yeni öykülerinin ve imgelerinin üretilebileceği bir açılım veya temizliği kolaylaştırmak için bir tür ikonoklastik üstünlük gereklidir. Foucault ile ((1982: 283; 1988 : 252, 274 vd.) Şifacıların çalışmalarını, onun 'pastoral güç' olarak adlandırdığı şeyin aracılığı olarak tanımlayabiliriz; bu güç biçimi dini kurumlardan kaynaklanır, ancak yenilenmiş bir biçimde modern psikiyatride de önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Bu güç öncelikle baskı yoluyla değil, pedagojik ikna ve bakım yoluyla, hastalara neyin zararlı olduğunu ve nerede şifa ve kurtuluş bulabileceklerini görünür kılarak işler.

Ancak şifacının hastaların görünmez dünyasında meydana gelen acıyı tasvir etmesi esasen imkansızdır, çünkü acı her zaman aşırı miktardadır. Cinlerin adının belirlenmesi veya psikiyatrik bir teşhisin konulması genellikle sonradan eksik, yetersiz veya hatta yanlış olduğu ortaya çıkar. Latour için, 'imge yok etmenin' kaçınılmaz bir yan etkisi olarak ortaya çıkan bu 'imge oluşturma', kaba bir ironidir. Şöyle yazıyor: 'Tüm bu imge yok ediciler, bu “teoklastlar”, bu ikonoklastlar, bu “ideoklastlar” neden aynı zamanda böylesine muhteşem bir yeni imge, yeni ikonlar, yenilenmiş aracılar topluluğu yarattılar: daha büyük medya akışları, daha güçlü fikirler, daha güçlü putlar ' (*2002* : 17, orijinal metinde italik). Latour bunu haklı

olarak şuna bağlıyor: Herhangi bir insanın, hatta bir ikonoklastın bile, arabuluculuğa ihtiyaç duyması, ilginç bir olgudur. Ancak ikonoklastlar bu ironinin farkında olmayabilirler.

Görüşme yaptığım kişiler –eğer onların uygulamalarına ikonoklazm prizmasından bakacak olursak– Latour'un 'kendini peygamber olarak görme' tehlikesi olarak tanımladığı şeyin son derece farkındaydılar. Bence bu yüzden hem psikiyatristlerin hem de Müslüman şifacıların kendi imgeleri aracılığıyla yarattıkları kesinlikler hakkında aktif olarak şüphe tohumları ektiklerini sık sık gördüm – Taussig'in de dediği gibi, buna öz-yozlaşma diyebiliriz. Taussig'in (1999 : 253) belirttiği gibi, bu bir 'açılma' yöntemidir, kalbin veya zihnin alçaltılmasıdır; bu sayede yaratılan imgeler ortadan kaldırılır ve daha iyi imgelerin ortaya çıkmasına izin verilir. Görünürlük ve görünmezlik, kesinlik ve şüphe, imge oluşturma ve imgeyi yıkma arasındaki salınım, hem hastaların hem de şifacıların, kendilerine etki edilmesine izin vermek ve bu etkiyi sabırla karşılamak için gerekli olan özel zihin durumuna ulaşmak için katlanmaları gereken bir istikrarsızlık sağlar.

İnanç Şövalyesi

Ben dizlerini tutarken Feisal bana bakıyor. Erdam arkadan omuzlarından tutuyor. Abu Bilal elinde bir bardak suyla içeri giriyor. Onu, camiden dini inziva için burada geceyi geçiren üç genç adam olan Walid, Hassan ve Fadi takip ediyor.

Ebu Bilal yanıma oturuyor, sağ elini Feysal'ın göğsüne koyuyor ve tekrar okumaya başlıyor. Anında beden titremeye başlıyor. Ruh geri dönmüş. Ebu Bilal suyun üzerine okuyor ve Feysal'ın ağzına dökmeye çalışıyor. Suyun çoğu yere dökülüyor gibi görünüyor. Ama sesler kusmak üzere olduğunu gösteriyor.

Ebu Bilal Arapça konuşuyor: 'Kaç kişisiniz? Ondan uzaklaşın.'

Boğuk sesler devam ediyor. Ebu Bilal daha fazla suyla tehdit ediyor. İşe yarıyor – aniden cin dışarı çıkıyor. Bir anlık rahatlama. Sonra neredeyse anında cinin yerini başka bir cin alıyor.

"Kaç kişisiniz?" diye bağırıyor Ebu Bilal. Umutsuzluğa kapılmış gibi görünüyor.

Sonunda Danca'ya geçerek Feisal'ı geri çağırır: 'Gel Feisal, gel, doğrul.'

Feysal geri döner. Kafası karışık ve yönünü şaşırmıştır. Baş dönmesi yaşıyor gibi görünmektedir. Ebu Bilal ona ne hatırladığını sorar. Feysal, eliyle haç işareti yaptığını ve ağladığını duyduğunu hatırlar, ama bunun dışında pek bir şey hatırlamaz.

Ebu Bilal teşhisinde kararlı: 'Cinleriniz var, bu kesinlikle doğru. Çok sayıda cininiz var ve ayrıca *sihir (büyü) de var. İki cin çıktı ve Müslüman oldular, ama sizin ek tedaviye ihtiyacınız var.* Size tekrar *rukye* yapmamız gerekiyor .'

Feisal, çocukken Bosna'da annesinin kendisine cinlerden korunmak için şeker verdiğini anlatıyor. Annesi bu şekeri bir şeyhten almış. Ebu Bilal bunun sihir olabileceğini söylüyor: ' Bosna'da birçok insan *sihir yapıyor.'*

Feisal'ın bacakları soğuk ve uyuşmuş, ancak bacak kası hâlâ seğiriyor.

'Bak,' diyor Feisal parmağıyla onu işaret ederek.

Ebu Bilal, Feysal'dan bacağındaki ağrıyı fazla düşünmemesini ister. Cinlerin işi olabilir, ama bir sinir veya kas ağrısı da olabilir. Psikolojik bir şey de olabilir. Feysal, Ebu Bilal'a önceki şeyhinin bunun cinlerden kaynaklandığını düşünmediğini ve bir psikoloğa gitmesini söylediğini anlatır.

"Hayır, yüzde yüz cinleriniz var," diyor Ebu Bilal, "ama psikolojik bir sorununuz da olabilir. Bazen cinleri olan kişilerde psikolojik sorunlar da olur. 'Bu da ne, bu da ne?' diye düşünürler. Ama siz güçlüsünüz. Birçok cininiz var, ama onları çıkaracağız. Tekrar iyileşeceksiniz. Dua etmeye devam edin."

Ebu Bilal, Feysal'e evinde resim veya müzik olup olmadığını sorar. Feysal bunların hepsini kaldırmıştır. Feysal, karısının da bacağında titreşimler hissetmeye başladığını söyler.

"Bacağınızı fazla düşünmeyin," diyor Ebu Bilal. "Sizi iyileştireceğiz, güçlüsünüz, imanınız var ... Birçok insan sihirle uğraşıyor , birçoğunun size zarar vermekten başka yapacak daha iyi bir şeyi yok, tüm zamanlarını size zarar vermekle geçirebilirler."

'Peki *sihir* nerede , Bosna'da mı yoksa burada mı?' diye soruyor Feisal.

'Birçok yerde olabilir, belki içtin, belki senden bir şey aldılar, bir saç teli ya da benzeri bir şey, *sihir olarak okyanusa attılar ya da bir çukura gömdüler. Ama onu alacağız. İnşallah* bir dahaki sefere alacağız .'

Sonraki aylarda Feysal'ın cinlerinin onu sık sık intihara sürüklemeye çalıştığını öğrendim. Feysal'a göre, cinleriyle savaşma ve onları kontrol etme gücüne hala sahipti, ancak bazen neredeyse devam edemez hale geliyordu. Bu durumdan son derece rahatsız oldum ve bunu Feysal, arkadaşları ve Ebu Bilal ile görüştüm. Meselenin ciddiyeti, onun çektiği acıyı anlamak için İslami, psikiyatrik ve antropolojik yaklaşımlar arasında kararsızca gidip gelmeme neden oldu. Feysal'ı doktora götürmeye çalıştım, ancak reddetti. Bacağıyla ilgili olarak zaten bir doktora danışmıştı. Doktor ona D vitamini tabletleri almasını söylemişti. Tabii ki Feysal, bacağında neler olup bittiğini tam olarak doktora anlatmamıştı. Feysal ile bu konular hakkında konuşmak zordu. Bir gün, başka bir şeytan çıkarma işleminden

sonra bana camiden eve giderken sık sık münafık (*ikiyüzlü*) gibi hissettiğini söyledi. Bazen tüm bu cinlerin sadece kendi uydurduğu şeyler olduğunu düşünüyordu.

Feisal'ın açıklaması ciddidir, çünkü ikiyüzlülük veya iki yüzlülük (*nifāq*) en tehlikeli hastalık olarak kabul edilir. 3. Bölümde açıklandığı gibi , *nifāq* temelde yasanın varlığının tamamen farkında olmaktan ibarettir. İlahi olanı gizlice inkar ederken, itaat ediyormuş gibi yapmak. Bakara Suresi'nde (Kuran 2: 8-9, 14-15) belirtildiği gibi:

Bazı insanlar, 'Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanıyoruz' derler, oysa gerçekte inanmazlar. Allah'ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar, ama farkında olmasalar da sadece kendilerini aldatırlar. [...] Müminlerle karşılaştıklarında, 'İnanıyoruz' derler, ama kötü yandaşlarıyla yalnız kaldıklarında, 'Aslında sizinleyiz; sadece alay ediyorduk' derler. Allah onlarla alay ediyor ve küstahlıklarında körü körüne dolaşmalarına daha fazla izin veriyor.

Nifak hastalığı, cin çarpmasından sonsuz derecede daha tehlikelidir. Cin çarpmasında çekilen acıya sabırla katlanılırsa sonunda karşılığını almak mümkünken, *nifak* asla karşılığını almaz. Aksine, *münafıklar* ağır bir şekilde cezalandırılır: "Kalplerinde bir hastalık vardır ki, Allah ona daha da fazlasını eklemiştir; sürekli yalan söylemeleri yüzünden onları azap dolu bir azap beklemektedir" (Kuran 2:10).

Feysal, kendi durumu hakkındaki şüphelerinden bahsederken oldukça çaresiz görünüyor. Kendine dair algısı, sahte ve gizli bir öz denetim deneyimi ile çeşitli görünmez güçlerin elinde tamamen olma hali, yani öz denetim uygulama yeteneğinin tamamen yokluğu arasında gidip geliyor. Şüpheleri, *nifak deneyimi* ve cinlerinin gerçekliğini çarpıtması, sar'ın

değişmiş haline girdikten sonra ortaya çıkan bedensel yoksunluğun aşırı görünür patlamalarına karşıt ve uyumsuz bir tema olarak paralel ilerleyen derin, karmaşık bir teslimiyet biçimini ifade ediyor . Bu iki kutup – Feysal'ın öz denetim eksikliğinin Tanrı'nın iradesi olduğu iddiası ve cinlerinin kendi yaratımları olabileceği ifadesi – bir şekilde birbirlerinin koşullu ön şartlarıdır.

Kierkegaard'ın De Silentio'su (2005: 44), şüphe ve inanç arasındaki bu paradoksal salınımı tanımlarken, iki ilginç figür arasında ayrım yapar: yalnızca görünür ve sonlu dünyadan vazgeçebilen Sonsuz Teslimiyet Şövalyesi ve absürdün gücüyle sonluluğu kavrayabilen İnanç Şövalyesi. Bir bakıma, Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi, bu teslimiyet ve inanç hareketleri açısından anlaşılabilir. Onun tüm felsefesi, gerçekten de bu dünyanın bir parçası olduğumuzu ortaya koyma girişiminden ibaretti. İnsan algısı yalnızca içimizde var olmakla kalmaz, aynı zamanda bizi çevreleyen ve nesnelerin bize görünür olarak öne çıktığı bağlamı sağlayan sonsuz bakış açıları ağına gömülü olmamız yoluyla bize gelir. Bu, Merleau-Ponty'nin görünmezi tanımladığı erişilemez, ancak her zaman mevcut olan 'her yerden bakış açısıdır' (2002: 78; Kelly). 2005).

Merleau-Ponty'nin algı teorisi, muhtemelen tam da bu karşılıklı varoluş ve algısal işbirliğinin, kendimizle dünya arasındaki ilişkinin hiç de açık görünmemesinden dolayı önem kazanmıştır. Dünya – ve Merleau-Ponty'nin "toplam görünmezlik" olarak adlandırdığı şey – sınırlandırılamaz olduğundan, Aynı zamanda doğası gereği belirsiz. Elisabetta Basso'nun dediği gibi (2011 : 249) Merleau-Ponty'nin Kierkegaard'dan miras aldığı düşünceyi ele alırken, bu dünyadaki şeylerin algılanmasının 'anlamı veya anlamı ne sabit, ne kesin ne de garantili olan - bir tür inanç' olduğunu belirtir. Kierkegaard'ın anlayışında bu bir inançtır, çünkü görmenin gözlerimizin önünde gerçekleşen görünür görüntüye indirgenebileceği izleniminin ötesine paradoksal bir hareket gerektirir (Merleau-Ponty 2002 :

82; Basso 2011 : 242). Şeyleri tamamen üç boyutlu, ayrı nesneler olarak algılamak, hemen gördüğümüzün ötesinde yatan görünmez bir derinliğe olan inancı gerektirir. Merleau-Ponty için bu inanç, motor-niyet eylemlerimiz düzeyinde doğal bir içgüdü gibi işler. Ancak algı ve kavramsal düşüncenin diğer düzeylerinde, inanç, Kierkegaard için olduğu gibi, yalnızca birkaç kişinin üstesinden gelebileceği sürekli bir paradoksal mücadelenin alanıdır. [8]

Bu şifa uygulamalarında, Kierkegaard'ın Sessizlik Üzerine adlı eserinde yakalamaya ve tanımlamaya çalıştığı inanç hareketlerinin bir parçasını mı görüyoruz? Bence buna benzer bir şey, Feisal'ın, görünüşte cinlerle ilgili büyük acılar çektikten sonra, cin çarpmasının gerçekliğini muhtemelen uydurduğu bir şey olarak reddetmesiyle oluyor. Birkaç gün sonra beni arayıp, cinlerin alt bacaklarını bıçaklarıyla nasıl kestiğini bir kez daha anlatıyor ve Ebu Bilal ile bir başka şeytan çıkarma ayini düzenleyip düzenleyemeyeceğimi soruyor. Ayrıca, Ebu Bilal'in -psikiyatrik tıbbın şeytanın bir aracı olduğunu açıkladıktan hemen sonra- *Aziz'in* muhtemelen çoklu kişilik bozukluğundan muzdarip olduğu için ilaçlarını almaya devam etmesi gerektiğini söylemesiyle de oluyor gibi görünüyor. Ve İskandinavya'nın en iyi Müslüman şifacısı olduğu söylenen şeyhin, yaptığı en önemli şeyin hastalarını bir psikiyatri hastanesine yönlendirmek olduğunu iddia ettiği noktada da oluyor gibi görünüyor.

Jørgen, psikiyatrik ilaçların faydalı etkilerinin öncelikle plasebodan, yani ilaçların kendi doğasında var olan niteliklerden ziyade hastaların ve şifacıların onlara duyduğu inançtan kaynaklandığını açıkladıktan hemen sonra cep telefonu çalıyor ve bu da bana psikiyatristlerin işlerinde aşmak zorunda kaldıkları karmaşıklıklara dair bir başka örnek sunuyor. Bir hemşire, ilaç değişikliğini onaylaması için Jørgen'e ihtiyaç duyuyor.

'Daha önce Truxal mı almıştı?' diye soruyor Jørgen. 'Düşüncelerini sakinleştirmek için başka bir şeye ihtiyacı var. Truxal'ın standart dozu 25

miligram. 1 miligram Respidon almasını öneriyorsunuz, doğru mu? Bunu bir ay kadar deneyin, sonuçların iyi olup olmadığına bakın.'

Jørgen'in, diğer psikiyatristlerin, hemşirelerin, şeyhlerin ve hastaların biyotıp ve İslami şifa uygulamalarının etkinliğine dair kınama ve onaylama arasında nasıl gidip geldiklerine şahit olmak benim için şaşırtıcı. Her yerde paradokslar görüyorum ve şüphelerim giderek artıyor, oysa onlar sanki hiç paradoks olmamış gibi davranıyorlar. Acaba De Silentio'nun anlattığı inanç hareketleri bunlar mı?

Jørgen'in telefonu kaldırıp Respidon'u reçete ederken sergilediği bu hareket – bir dansçının 'kesin bir pozisyona doğru, öyle ki bir an bile pozisyonda takılıp kalmadan, sıçramanın kendisinde orada durduğu' (Kierkegaard 2005 : 45) mükemmel ve imkansız sıçrayışı gibi – inancın çift yönlü hareketi midir? Önce dünyevi nedensel dünyayı kınadıktan, görünürdeki gerçeklerinden vazgeçtikten sonra, şifacı telefonu kaldırırken onu tekrar ele alıyor, absürtün gücüyle bu sonlu, imkansız dünyayı kavrıyor.

Bu şifacılar topluluklarında, psikiyatri kurumlarında ve camideki şeyhler arasında, etrafımın böylesine bir lütuf hareketleriyle çevrili olduğunu hissediyorum. Ne kadar çabalasam da kendim yapamadığım bu hareketleri, şüpheyi tek gerçek olarak kabul etme saplantılı saplantısının tuzağına düşmüş durumdayım. Teslimiyete doğru ilk önemli adımı atabilirim belki. Ama şifacıların o ikinci adımını atamam; şifa verme görevinden vazgeçtikten sonra, nazikçe şifa verme görevine geri dönerler ve absürtün gücüyle şifa verirler.

Bir antropolog olarak, bu dünyanın ve onun hakkındaki herhangi bir hakikat iddiasının ne kadar imkansız olduğunu uzmanlıkla öğrendim. Herhangi bir hakikat beyanı boğazda takılı kalır. Sayısız antropolojik yapısöküm çalışmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, bu, yanlışlık dünyasıdır. Kierkegaard'ın Sessizlik (2005) adlı eserinde de belirtildiği gibi, son derece

gerçekçi ekonomik atasözü olan "Sadece çalışan ekmek kazanır" gerçekten de tuhaftır, çünkü bu kusurlu dış dünyaya ait olamaz. Psikiyatrist, hemşire ve Müslüman şeyh, bu dünyevi dünyada çalışmanın mutlaka ekmekle sonuçlanmadığını çok iyi bilirler.

Jørgen'in de belirttiği gibi, psikiyatrik tıbbın büyük bir bölümü için tutarlı, birleşik ve olumlu bir etkiyi bilimsel olarak ölçmek çok zordur. Biyomedikal bilim eleştirmenleri, olumlu bir etkiyi kanıtlıyor gibi görünen deneylerin neredeyse her zaman büyük uluslararası ilaç şirketleriyle bağlantılı veya onlar tarafından desteklendiğini belirtmektedir. Mathieu Doucet ve Sergio Sismondo'nun da belirttiği gibi (2008 : 627)'de belirtildiği gibi, ezici istatistiksel kanıtlar 'ilaç endüstrisinin klinik denemeleri finanse etmesi ile endüstri yanlısı sonuçlar arasında açık bir ilişki' olduğunu göstermektedir. Ayrıca endüstri destekli psikofarmakoloji denemelerini inceleyen Daniel Safer (2002 : 589) aynı sonuca varıyor: 'parayı veren düdüğü çalar' (ayrıca bkz. Healy) 1997; 2001, 2006 ; Baker ve ark. 2003 ; Turner, Knoepflmacher ve Shapley 2012).

Nikolas Rose (2003 : 46, 54) modern 'psikofarmakolojik' toplumlarda ek bir sorunun, yeni psikiyatrik hastalıkların (depresyon, TSSB ve anksiyete veya duygu durum bozuklukları gibi), tanı kriterleri ve biyokimyasal tedavileriyle birlikte, genellikle psikiyatrik sağlık uzmanları, destek ve damgalanma karşıtı gruplar ve ilaç şirketleri arasında işbirliğiyle üretilmesi olduğunu açıklamaktadır. Psikiyatrik ilaçlar genellikle hastalığın tanıtımı yoluyla dolaylı olarak pazarlanmaktadır; örneğin, hastalık farkındalık kampanyalarının ortak finansmanı gibi, bu da aktif olarak katkıda bulunmaktadır. İlaçlara ihtiyaç duyacak türden bir benliğin geliştirilmesi. Foucault'dan yola çıkan Rose (2003 : 53), bu süreçlerin matrisinde şekillenen özel özneyi 'nörokimyasal benlik' olarak tanımlar; bu benlik, sosyal ve duygusal işlev bozukluklarını ve özerk öz gerçekleştirme

normlarını karşılayamama durumunu beyindeki biyokimyasal eksikliklere bağlar (ayrıca Rabinow'a bakınız). 1996).

Bildiğim kadarıyla, *rukye şeriat* adı verilen İslami şifa uygulamaları üzerine istatistiksel bir araştırma yapılmamıştır . Ancak takip ettiğim vakalara dayanarak, bu tür bir araştırmanın son derece zor olacağını ve psikofarmakolojiye uygulananlara benzer önyargılara kolayca maruz kalabileceğini düşünüyorum. Bazı şeyhler hizmetleri karşılığında ücret talep etse ve birçoğu çalışmaları karşılığında bir hediyeyi memnuniyetle kabul etse de, modern psikiyatri kurumu gibi büyük uluslararası ekonomik çıkarlarla bağlantılı değillerdir. Yine de bu tedaviler ve vaazlar, konferanslar, kitap yayınları, web sayfaları ve YouTube videoları aracılığıyla yapılan reklamları, ahlaki bütünlüğünü sürekli tehdit eden bu tür hastalıklar olmadan düşünülemeyecek belirli bir benlik türünü geliştirmeyi amaçlamaktadır. *Şeytan* , sihir ve cinler dünyasının temsil ettiği tehditler, Kur'an'a dayalı şifa, arınma ve dua gibi daha ileri önlemler gerektirir ve böylece dindar Müslüman benliğini disipline etmenin ve güçlendirmenin giderek daha gelişmiş yollarını geliştirir.

Ancak, bu görünüşte kendi kendini gerçekleştiren mekanizmalara rağmen, şeyhler genellikle Kur'an okumalarının olması gerektiği kadar etkili olmadığını deneyimlerler. Dahası, Müslüman topluluklar içinde cinlerin insan dünyasına müdahale etme olasılığı lehine veya aleyhine tartışan eleştirmenler çoktur. Şeyh kılığına bürünmüş dolandırıcılarla ilgili hikayeler ve suçlamalar da sıkça duyulmaktadır. Bir Cuma namazından sonra Ebu Bilal cemaatine hitap ederek, görünüşe göre şifa bahanesiyle kadın hastalarının göğüslerine cin yerleştirmeye başlayan diğer camilerden birindeki bir Sufi şeyh hakkında uyarıda bulundu. Ebu Bilal, bu şeyhle şifa seansına katıldıktan sonra ağır hastalanan bu tür zavallı kadınlardan birkaç vaka almıştı. Bu camide saha çalışması yapmadığım için bu suçlamaları doğrulamanın bir yolu yok, ancak birlikte çalıştığım neo-ortodoks

Müslümanların faaliyetleriyle ilgili olarak da benzer iddiaların ters yönde yapılabileceğini hayal edebiliyorum.

Bütün bunlar, Müslüman topluluklarda şifa vermenin, tıpkı psikiyatrik sağlık hizmetlerinde olduğu gibi, son derece tartışmalı ve çekişmeli bir girişim olduğunu gösteriyor. Alan ve uygulayıcıları yoğun incelemeye, şüpheciliğe, iftiraya ve değerlendirmeye tabi tutuluyor. Hem psikiyatrik sağlık hizmetlerinin hem de İslami şifanın yüzeysel olarak ne kadar doktrinsel görünürse görünsün, ortada bir fikir birliği yok. Nesnel bilgi iddialarına rağmen, gerçek her zaman erteleniyor. Görünmezler alemi. Bu şekilde hakikat, Merleau-Ponty'nin tanımladığı erişilemez norm gibi davranır; tüm kısmi iddialar ve bakış açıları bu normdan türetilir ve değerlendirilir.

Şeyhler, hemşireler ve psikiyatristler gibi, şifa yöntemlerinin somut etkilerini karakterize eden kaba kayıtsızlıktan kaynaklanan şüpheleri sık sık dile getirirler. Bununla birlikte, her iki sistemdeki şifacıların şifa yöntemlerine dair sahip oldukları bu şüpheler, yalnızca 'yerinden çıkmış madde' (Douglas) değildir. 2002). Lévi-Strauss'un da gösterdiği gibi (1993[1963]) 'Büyücü ve Büyüsü' üzerine klasik bir çalışma olan Severi'ye göre, şüphe, birçok farklı kültürel gelenekte şifacılar ve hastalar için tekrar eden bir sorun gibi görünüyor (ayrıca bkz. Severi). 2002 ; Pelkmans 2013). Bu nedenle, Kierkegaard'ı takip ederek, şüphenin iyileşme için gerekli olan inanç eyleminin ayrılmaz bir parçası olduğunu öne sürüyorum. Aslında şüphe, onu kolaylaştıran bir engeldir, inanca sıçramayı daha zor ve tehdit edici kılan, ancak sonsuz derecede daha ödüllendirici kılan bir tür yakıttır. Eğer yoksa, tahribat ve ikonoklastik yıkım eylemleriyle üretilmelidir.

Psikiyatride, endüstri, örneğin antipsikotik ilaçların ve antidepresanların bazen daha da büyük derecede psikoz ve depresyona yol açabileceğini ortaya koyan kapsamlı yan etki listelerinde görüldüğü gibi, şüphe üretiminde ve ürünlerinin itibarsızlaştırılmasında aktif bir rol oynuyor gibi

görünüyor (Rose 2003 : 55). Bir şekilde, bireysel vakanın yara izi bırakılması ve sorgulanması, görünmezlik alanına ertelenmiş daha büyük, daha güçlü bir gerçeğin ortaya çıkarılmasına olanak tanıyor. Taussig'in (1999 : 12-13, 249) açıkça belirttiği gibi, bu 'olumsuzluğun emeği', itibarsızlaştırma ve teslimiyetin bir şekilde sadık 'yeniden biçimlendirmeye' ve böylece daha da yüksek derecede kutsal potansiyelin açığa çıkmasına yol açtığı, kesinlikle mistik bir süreçtir.

Bu uygulayıcıların iyileştirici hareketleri, dış etkenlerin, psikotrop ilaçların veya Kur'an sözlerinin basit, mekanik bir şekilde aktarılmasından ibaret değildir. Aksine, işlevleri görünmez ile görünür arasında özel bir arabuluculuk sağlamaktır; böylece bu dış etkenler, tam bir inanç ve saf niyetle (İslami bağlamda *ihlaṣ* olarak adlandırılır) donatılmış prosedürler aracılığıyla hastaya yerleştirilir ve iyileştirici etkileri olacağına inanılır. Psikiyatristin, hemşirenin veya şeyhin sadece prosedürleri uygulaması yeterli görünmemektedir. Bunları yaparken, etkili olacaklarına tam bir inançla hareket etmelidirler. De Silentio'nun da belirttiği gibi, inanç ve kesinlik, ikili, paradoksal bir hareketi ima eder: sonlu dünyadan teslimiyet ve absürtün gücüyle ona yeniden tutunma.

Kierkegaard'ın Sessizlikten Yaklaşımı (De Silentio) ile, bu şifacıların yaptığı şeyin, hastalarını kabullenmeye giden yolda kendileriyle birlikte davet etmek olduğunu öne sürüyorum. ve dolayısıyla bu paradoksun üstesinden gelmek – dünyanın absürt, anlaşılmaz ve rastlantısal karakterini tanımak, ancak yine de onu sanki doğru bir şekilde algılanabilirmiş gibi algılamak ve içinde hareket etmek. Bu tür bir paradoks mantıksal akıl yürütme yoluyla çözülmez (bkz. ayrıca Merleau-Ponty) 1976). Aksine, bu durum, paradoksu olduğu gibi kabul edip ona teslim olmakla çözülür. Paradoksu kabullenerek, hastanın psikotrop ilaçlara, plaseboya veya Tanrı'ya teslim olmasının mümkün kılındığı bir açıklık sağlanır.

Şeyhlerin, psikiyatristlerin ve hemşirelerin şifa verme sürecinde yaptıkları şey, bir tür gizleme, aktif ve bilinçli olarak kullanılan bir tür 'yanlış bilinç' – uygulamalarına tam olarak odaklanabilmek için bazı şeyleri unutma – gibi görünebilir (Taussig). 1993). [9] Ancak Merleau-Ponty, De Silentio ve Kierkegaard'ın yardımıyla farklı bir bakış açısı benimseyebiliriz. Şöyle ki, şifacıların dikkat çekici manevrası, sonluluğun, tam görünürlüğün veya iyileşme için kanıt niteliğinde delillerin yokluğunun imkansızlığını unutmak değildir. Aksine, bence yaptıkları şey, iyileştirme çabalarının sonluluk alanında ödüllendirilmesini talep etmemektir. Bu şifacılar, Kierkegaard'ın ifadesiyle, zaten 'sonsuz bir teslimiyet içinde tükenmişlerdir' ve böylece sabrın erdemlerini öğrenmişlerdir. Sadece bu şekilde, görünür, sonlu dünyanın imkansızlığıyla aktif olarak yüzleşip onu tanıyarak, bir inanç sıçraması yaparak onu kucaklayabilirler. Başka bir deyişle, bu iyileşme biçimleri paradoksu unutmakla mümkün olmaz; eğer şifacı ve hasta paradoksu unutmuş olsaydı, teslimiyetten veya psikiyatrik dilde bazen 'uyum' olarak adlandırılan şeyden bahsedemezdik. Dünyada sanki imkansız değilmiş gibi davranmaları absürt değil, sadece naif olurdu. Uyum ve teslimiyet, tam olarak bir paradoksun varlığı ve bunun inançla aşılması sayesinde kolaylaşır. Hem psikiyatrik hem de neo-ortodoks İslami uygulamalarda, iyileşme, görünmez olanın – *el-gayb* , Tanrı, psikotropikler ve plasebo – alanına doğru bu açılım sağlandığında başlar.

'Hasta' kavramı, sabırla, acı alanında var olabilme yeteneğiyle, kişinin kendi kontrolünün ötesindeki bir şey tarafından etkilenmesine izin verme kapasitesiyle ilişkilidir. Güncel antropolojik yazılarda kullanılan eylemlilik ise kesinlik, bilgi ve vizyonla ilişkilidir; çünkü eylem yolu olmadan eylemlilik kör ve güçsüzdür. İncelediğim hem dini hem de psikiyatrik tedavilerde izlenen iyileşme biçimi, kesinliklerin, sağduyu algılarının ve eylemlilik fikirlerinin parçalanmasını içeriyor gibi görünüyor. Hasta olmak için belirsizliğe ihtiyaç vardır, daha sonra bu belirsizliğin üstesinden inanç yoluyla gelinir. Bu bağlamda şifacılar, hastalarını kendilerinin de gidip

geldiği bir dizi harekete katılmaya davet ederler. Bu hareketler, teslimiyetin sınırlarının ötesine geçmek için kişinin kendi kabul ettiği algılarına inanmamayı içerir ve böylece dışsal iyileştirici etkenlerin işlerini yapmasına izin verir.

Notlar

1 İbn Qayyim el-Jawziyah (2003: 69) , peygamberlik tıbbı hakkındaki kitabında *sar'ın* durumunu anlatır (ayrıca bkz. Badeen ve Krawietz) 2003 : 103). *Ruqya* kelimesi geleneksel olarak meşru Kur'anî duaları ifade etmek için kullanılırken, Pandolfo (2011: 32; 2018 : 265) kelimenin gerçek anlamının 'manevi yükseliş' olduğunu açıklamaktadır.

2 Pierre Bourdieu'nun (1977) pratik kuramı, bu iki eylemlilik kavramı arasında bir köprü kurma girişimi olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte, Bourdieu 'habitus' kavramıyla esas olarak toplumsal yapıların ve sınıf konumlarının büyük ölçüde bilinçsiz eylem eğilimlerinin somutlaştırılması yoluyla nasıl yeniden üretildiğini vurgularken, Mahmood ve Asad, erdemli davranışlar yoluyla benliği geliştirme yönündeki son derece bilinçli girişimlere odaklanmaktadır (tartışma için bkz. Mahmood 2005 : 136).

3 Danca'da dini otorite sahibi bir Müslümanı belirtmek için 'şeyh' yerine sıklıkla 'imam' kelimesi kullanılır.

4. İkonik olmayan İslami sanat üzerine bir tartışmada Marks (2010 : 49–53) yaygın olarak kabul edilen 'İslam'ın kategorik olarak imgelere karşı olduğu' fikrine karşı çıkarak, her türden imgenin Müslüman dünyasının sanat tarihinde nasıl yer aldığını göstermektedir. Ancak, Abu Bilal'in burada iddia ettiği gibi, Marks, ikon karşıtlığının 'Tanrı'nın soyutluğunu, ifade edilemezliğini ve bilinemezliğini -ama aynı zamanda güzelliğini ve iyiliğini- savunan manevi arabuluculuğun' bir eleştirisinin parçası olduğunu belirtmektedir.

5 Bu gelişmeler, Foucault'nun (1988 : 264) "deli"nin "kendini nesnel olarak deli" olarak tanımasını sağlamayı amaçlayan erken dönem psikiyatrik müdahalelerine karşıtlık oluşturmaktadır. Ayrıca, Merleau-Ponty'nin (2002 : 107) acı ve ıstırabın her zaman "ben" tarafında meydana geldiği anlayışıyla da çelişiyor gibi görünmektedir. Çağdaş Danimarka psikiyatrisindeki bilişsel davranışçı terapi gibi birçok müdahale, hastaların sıkıntılarını pekiştiren düşünme ve davranış kalıplarını belirlemelerine yardımcı olarak acılarını hafifletmeyi amaçlamaktadır; böylece bu kalıplar alternatif düşünme ve davranış biçimleriyle değiştirilebilir.

6 James C. Scott'ın (1990) 'gizli' ve 'açık kayıtlar' kavramları, Aziz ve Esther arasındaki karmaşık etkileşimi anlamak için faydalıdır. Bazen 'gizli' olan ve 'açık' olan beklenmedik ve çelişkili şekillerde değişir.

7 Bu görüş, etkili Mısırlı şeyh Yusuf el-Karadavi tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. örneğin https://archive.islamonline.net/?p=1408 (erişim tarihi: 27 Eylül 2017).

8 Kierkegaard ve Merleau-Ponty'nin geç dönem GWF Hegel'e yönelik eleştirileri burada yatmaktadır. Hegel'in, diyalektik akıl yürütme yoluyla mutlakı nihayetinde kavramanın insani bir olasılık olduğu iddiasına karşı Merleau-Ponty (1976 ; Basso 2011 : 250), Taussig ile birlikte "felsefe dışı" olarak adlandırabileceğimiz, bozulmuş bir felsefi tutumu ortaya koymaktadır. Mutlak veya Merleau-Ponty'nin sonsuz "her yerden bakış" olarak tanımladığı şey görünmezdir ve aslında kısmi bakış açılarımızın mümkün olabilmesi için görünmez kalmalıdır. Merleau-Ponty'ye göre (1988 : 5), edinmeye çalışmamız gereken şey mutlak bilgi değil, 'ama onun içimizde oluşması... Kierkegaard'ın dediği gibi, onunla olan mutlak ilişkimiz'dir.

9 Taussig'in 'bozma' ve 'yeniden şekillendirme' kavramları, taklit yeteneği üzerine yaptığı çalışmanın devamı niteliğindedir; bu çalışmada, gizleme

kapasitesinin, ilk etapta gizlenen şeyin aktif olarak unutulmasını içerdiğini açıklar (bkz. Taussig 1993). Bu gizemli süreçle, aldatan kişi kendi kurgusuna kayar ve bu kurgu daha sonra gerçek olarak kabul edilir. Taussig, toplumsal gerçeğin temelde kurgulanmış karakterinin bu aktif unutulmasının, toplumsal yaşamı mümkün kılan şey olduğunu belirtir (Taussig 1993 : xvii; 1999). Gizleme kavramı, başlangıçta fantezi ve kurgu olan şeyin, yararlı ve arzu edilir olduğu kanıtlanırsa, kendi gerçekliğini kazanabileceği ve nesneleştirme yoluyla gerçekten gerçek olarak hissedilebileceği olasılığını sunar. Taussig, bozma eyleminde var olan muazzam potansiyeli gösterse de, Taussig için bu her zaman ve zorunlu olarak ertelenen gerçeğin gücünün tamamen yanlışlığında yattığını aklımızda tutmalıyız. Taussig'e göre (1999 : 7), büyük 'Kamu sırrı', 'sır diye bir şey yoktur' anlamına gelir. Dolayısıyla Taussig, düz bir ontoloji diyebileceğimiz bir çerçevede hareket eder. Cami ve psikiyatri kurumlarındaki muhataplarım için durum böyle değildir. Tekrarlanan tahribat eylemlerine rağmen, gerçeğin hiçbir şekilde göz ardı edilemeyeceği, kesinlikle derin bir ontoloji içinde yaşamlarını sürdürürler. Gerçek kesinlikle oradadır, ancak her zaman ertelenmiş ve görüş alanımızdan erişilemez durumdadır.

5.

Fedakarlık yoluyla iyileşme

Dedi ki: 'Oğlum! Rüyamda seni katlederken gördüm, bakalım ne düşüneceksin!'

İbrahim dedi ki: "Ey babam! Sana emredileni yap, Allah'ın izniyle beni sabredenlerden bulacaksın." Sonra ikisi de (Allah'ın iradesine) teslim oldular ve İbrahim onu alnı üzerine yere yatırdı. Biz de ona şöyle seslendik: "Ey İbrahim! Rüyayı gerçekleştirdin!" Şüphesiz biz, iyilik yapanları böyle ödüllendiririz. Şüphesiz bu, açık bir imtihandı. Biz onu büyük bir kurbanla kurtardık ve sonraki nesiller arasında onun için (güzel bir hatıra) bıraktık. "İbrahim'e selam olsun!" Şüphesiz biz, iyilik yapanları böyle ödüllendiririz. Şüphesiz o, mümin kullarımızdan biriydi.

Kuran, Saffat Suresi (102–11)

Kutsal kılmak

Thomas Csordas, 1987 tarihli çığır açan bir makalesinde , tıp antropologlarının dini veya manevi uygulamaları genellikle yerel psikoterapi biçimleri olarak analiz etme biçimlerine karşı çıkmaktadır (örneğin Kiev). 1962 ; Edgerton 1971 ; Crapanzano 1973 ; Pattison 1977 ; Kleinman 1980). Csordas, iyileşmeye yönelik 'tıbbi' ve 'dini' yaklaşımlar arasındaki ortak noktalara daha fazla odaklanılmasını savunuyor, ancak bu sadece iyileşmenin dini yönlerinin 'etik' bir anlayışla değil, tıbbi yönlerinin 'etik' bir anlayışla anlaşılması gerektiği anlamına gelmiyor. Aksine, Csordas (1987 : 1) şu argümanı öne sürüyor: 'Dini olguların bilimsel açıklamaları, klinik terimlerin yanı sıra dini nitelikleri açısından da formüle edilebilir'. Gerçekten de, iyileşmenin kültürlerarası çalışmalarında, 'kutsal' olan,

'hastalık' ve 'rahatsızlık' gibi tıbbi kategorilerle eşit öneme sahip olabilir. Çeşitli Afrika ve Afro-Amerikan ruh ele geçirme vakalarını tartışan Csordas, ruh ele geçirmeyi, hastalıkla başa çıkmanın bazı egzotik yollarını anlamak için bir ifade olarak görmeye ne kadar meyilli olursak, aynı ölçüde hastalığı da kutsal olanla karşılaşmalar için bir ifade olarak görmeye hazır olmamız gerektiğini savunuyor. Bu nedenle Csordas (*aynı eser*), iyileşmenin eksiksiz bir açıklamasının 'sadece tıbbi motiflere göre klinik gerçekliğin inşasını değil, aynı zamanda dini motiflere göre kutsal gerçekliğin inşasını da incelemesi gerektiğini' sonucuna varıyor.

Bu kitap ve film, psikiyatrik sağlık hizmetlerinde ve diğer alanlarda iyileşmenin nasıl ele alındığı ve anlaşıldığı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları inceliyor. Danimarka'daki Müslüman şeyhler. Araştırmamın temel bulgularından biri, 'kutsal' olanın ve Merleau-Ponty, Levinas ve Kierkegaard ile birlikte 'görünmez' olarak adlandırdığım şeyin hem İslami şeytan kovma ritüellerinde hem de psikiyatrik sağlık hizmetlerinde nasıl bir rol oynadığını keşfetmek olmuştur.

Benzer şekilde antropolog Sjaak van der Geest (Van der Geest (2005), modern tıbbın manevi ve ritüel boyutlarının antropolojisini savunmuştur. Hastaneler, yaşamın sınırlarında sekülerleşmenin yaşandığı yerler olarak kolayca algılanabilir. Hastalık sırasında dinin sıklıkla önem kazanmasına rağmen, dini görevliler modern hastanelerde neredeyse yersiz bir unsur haline gelmiştir. Van der Geest'in (2005 : 135) gözlemlediği gibi, "[t]ıp bilimcileri ve teknisyenleri, kriz zamanlarında ve ölüm karşısında rahiplerin ve diğer dini uzmanların rolünü üstlenmiş gibi görünebilir". Ancak, tıbbi kelimelerin ve müdahalelerin, insanların bilime ve biyotıbba olan inançlarını "nihai gerçek" olarak ifade etmek ve yeniden yaratmak için çarpıcı bir şekilde "dini" yollarla nasıl işlediğini fark eder. Bununla birlikte, van der Geest'in çalışması, biyotıbbın tedavi edici etkinliğini küçümseme amacı taşımamaktadır. Aksine, o, biyomedikal iyileşmenin doğru mekaniğinin

anlaşılabilmesi için sihir ve dini ayinlerin nasıl ele alınması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır (ayrıca bkz. Nathan ve Stengers). 2018).

Buradaki analizim, Csordas ve van der Geest'in genellikle kutsal ve tıbbi olarak kabul edilenler arasındaki ayrımları tersine çevirme çağrısından yola çıkıyor. Sadece 'tıbbi' kavramı sorunlu değil, 'kutsal' kavramı da aynı derecede sorunlu. Asad'ın da belirttiği gibi (2003 : 29), 'kutsal'ın 'profan'ın zıt anlamlısı olarak tarihçesi, modern sekülerliğin yükselişiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle, bu tür terimler etrafında inşa edilmiş bir toplumsal oluşum içinde hangi insan olma biçimlerinin mümkün kılındığını veya engellendiğini sormamız gerekiyor.

Latince kökenli klasik anlamıyla 'kutsal', bir tanrıya ait olan her şeyi, tapınak çevresindeki alan da dahil olmak üzere, ifade eder (Fowler). 1920 : 15; Asad 2003 : 30). Eğer Csordas ve van der Geest ile hem modern tıbbi sağlık hizmetlerinin hem de neo-ortodoks İslami şeytan çıkarma uygulamalarının kutsal olanla karşılaşmaları kolaylaştırdığı fikrini kabul edersek, o zaman kutsal olanın neyden oluştuğunu sormamız gerekir; bu uygulama biçimleriyle tapılan ilahlar kimlerdir? İslam örneğinde bu, çok açık bir şekilde Allah'tır; sayısız duada ibadete layık tek ilah olarak anılan, sürekli ertelenen, her zaman herhangi bir insan sözünün içerebileceğinden daha büyük olan her şeye kadir Tanrı.

Psikiyatrik vakalarda durum daha karmaşıktır, ancak temel referans bilim ve özellikle biyotıptır (van der Geest 2005 ; Petryna ve Kleinman). 2006 ; Gül (2018). Daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, psikiyatristler ve özellikle psikiyatri hemşireleri, ibadet uygulamalarında her zaman tutarlı görünmemektedir ve sık sık yaptıkları eleştiri ve karalama eylemlerinin gerçekten de ertelenmiş bir "yeniden şekillenmeye" yol açıp açmadığı açık değildir. Bilim ve biyotıbbın gerçeği – bu kitabımın son bölümünde ele aldığım bir sorun. Ancak, en azından şimdilik ve bu analiz uğruna, psikotrop ilaçlar şeklinde somutlaşan biyotıbbın, Danimarka psikiyatrik sağlık

hizmetlerinde tapılan birincil tanrı olduğu fikrine bağlı kalalım. Bu, Müslüman muhataplarımın birçoğunun vardığı sonuçtur. Aziz'in 3. Sahne'de belirttiği gibi: 'Doktorlar cinlere, Kur'an'a veya imama inanmıyorlar, hiçbir şeye inanmıyorlar, sadece tıbba inanıyorlar.'

Kutsal olanla karşılaşmalar nasıl kolaylaştırılır? Danimarka psikiyatrisinin terapisinde ve İslam şeytan çıkarma ayinlerinde bir şey nasıl kutsal olarak çağrıştırılır? Aşağıdaki paragraflarda, kurban etme söylemi aracılığıyla 'kutsal kılma' uygulamalarını ele alacağım (Carter). 2003 : 2). Kutsalın orijinal anlamına sadık kalarak, 'kutsal kılmak'ı basitçe bir şeyin tanrıların alanına taşınması olarak anlayabiliriz. O halde kurban, tanrılara bir şey vermek veya geri vermektir (Hubert ve Mauss). 1964). Bu minimal tanım , İbrahim'in Moriah Dağı'nda kurban ettiği koçu tanımlamak için kullanılan İslami kavram olan *qurbān'ı göz önünde bulundurulduğunda oldukça mantıklıdır; bu kurban daha sonra her yıl İslam bayramı olan ʿĪd al-aḍḥā'da yapılan hayvan kurbanlarına model olmuştur* .

Ancak, her şeyin yaratıcısı, denetleyicisi ve yok edicisi olan her şeye kadir bir ilahla uğraşırken, aktif bir eylem olarak kurbanı hayal etmek zordur. Bu bağlamda kurban, bir ilaha bir miktar et veya kan vermek meselesi değil, aksine kurban edilen şeyin aslında zaten ilahın elinde olduğunu kabul etmek ve görünür kılmak meselesidir. Hac Suresi'nde (Kuran 22:37) belirtildiği gibi: "Allah'a ulaşan onların eti veya kanı değil, sizin takvanızdır." Eğer "kutsal" bu dünyanın ötesinde bir alem olarak ayırt edilemez, aksine her şeyin kaynağı, sebebi ve son noktası ise, o zaman takva, kişinin kaçınılmaz bağımlılık durumunu, zaten "kutsal"ın elinde olduğunu, dışarıda bir yer olmadığını, ilahi kanunun alanından ve hükümlerinden kaçış olmadığını kabul etmek ve tanımak meselesi haline gelir. Bu durumda feda edilen şey, kişinin kendi özerkliği, hak sahipliği ve algısal hakimiyeti yanılsamasıdır.

Fedakarlık, sosyal teori alanında uzun zamandır tartışmalara yol açan bir konudur. Edward Kessler gibi teologlar ve filozoflar (2004) ve Sidney

Axinn (2010) fedakarlığın, bir inanç eylemi ve ilahi olana koşulsuz bağlılığın bir göstergesi olarak içsel değerini vurgulamışlardır. Bu görüş aynı zamanda George Bataille'in de görüşüydü. 1991[1967]), kurbanı, maddi kazanç beklentisi olmaksızın artı değerin mutlak kârsız yıkımı olarak tanımlamıştır. Bataille'e göre, hem kurban edilen kişi hem de kurban eden kişi 'gerçek düzenden çekilir' ve herhangi bir faydacı ilişkiyi reddederek genel ekonominin 'soğuk hesaplamasından' anlık bir kaçış bulurlar (Bataille 1991 : 60; ayrıca bkz. Carter 2003). Bunun aksine, Henri Hubert ve Marcel Mauss (1964) , Evans-Pritchard (1956) ve Maurice Bloch (1992) faydayı vurgulayarak farklı bakış açıları sunmuştur. ve fedakarlığın, daha büyük bir değer karşılığında bir şey verme eylemi olarak araçsal değeri.

Willerslev (2013b), bu uzun süredir devam eden tartışmayı özetliyor ve görünüşte çelişkili olan 'araçsal' ve 'içsel' değerlerin bir arada bulunmasının, aslında fedakarlığın işleyişi için çok önemli olduğunu savunuyor. Burada, Kierkegaard'ın tanımladığı inancın esrarengiz absürtlüğüne paralel olarak, paradoksal bir gerilimin gerekliliğine işaret ediyor. Bununla birlikte, biyomedikal bilim yasaları veya İslam Tanrısı gibi her şeye kadir bir ilahın varlığında, kutsaldan kaçış yoktur ve bu nedenle fedakarlığın içsel ve araçsal değerleri arasında bir çelişki olamaz. Aksine, fedakarlık, ilahi yasanın mutlak hükmünü kabul etmek için benliğin sürekli bir mücadelesi (*cihad-ı nefs*) olarak genelleşir; kendini, hayatın talihsizliklerinden sığınak sağlayabilecek tek etken olarak ona teslim eder (bkz. ayrıca Foucault). 1988 : 262, 275). Bu, Bataille'nin yazdığı genel ekonomiden kaçış değildir. Aksine, Pandolfo'nun (2007 : 344–6) İranlı filozof Ali Şeriati'nin (1979) şehitlik anlayışında, kurban, ekonominin de her şey gibi ilahi olanın yetki alanında gerçekleştiği gerçeğine şahitlik (*şahâda*) ve güven ifadesidir (*tevekkül*). Bu bir iman eylemidir, ancak herhangi bir araçsal eylemle çelişmez, çünkü ilahi öğretiye olan iman, kişinin acısını hafifletebilecek güçlere hitap etmenin başlıca aracı olarak kurban yoluyla kabul edilir. Başka bir deyişle, kurban, cinlerin, psikotik

sanrıların veya dünyevi kökenli diğer sahte egemenliklerin egemenliğinden kaçmak için araçsal bir girişimdir; böylece kişinin nihai ve evrensel uygulamasına olan inancını ifade ederek kendini ilahi olanla hizalamasıdır.

Kurbanın iyileşmeyle bir ilgisi olduğunu öne sürmek garip gelebilir, çünkü kurban bir tür şiddet veya ihlal anlamına geliyor gibi görünüyor. Peki bu, Danimarka'da okuduğum İslami ve psikiyatrik tedavilerle tam olarak nasıl bir ilişki içinde?

Trans hali, egonun ihlalidir.

Ebu Bilal, 5. Sahnedeki Boşnak kadın Nadia'nın arkasındaki sandalyede oturuyor. Kendi inisiyatifiyle, bu vesileyle doğaçlama bir peçe takmış. Şeyhle daha önceki görüşmesinde peçe takmayı tercih etmemişti, ancak şimdi Kur'an'ın şifa verici sözlerine kulak verme zamanı gelmişti. Peçe için kullanılan Arapça kelime ḥijāb'dır ve *genellikle* başı örtmek için kullanılan bir kumaş parçası olarak tanımlanır. Ancak Kur'an'da *ḥijāb ,* görünür dünya ile görünmemesi gereken gerçeklik parçaları arasında bir bariyer veya perde anlamında da daha genel bir anlam taşır (Kur'an 42:51; ayrıca bkz. Pandolfo). 1997 : 240 ve Bölüm 1). Çünkü bir kadının tüm çıplaklığı sergilenemez. Evlilikten önce erkeğe vahyedilmesi gereken, dolayısıyla geleceğin ve görünmeyenin Tanrı tarafından açığa çıkarılmadan önce gösterilmemesi gerektiği düşünülür. Görünmezlik konusundaki bu ısrar, falcılık ve diğer vizyoner uygulamaların neo-ortodoks İslam'da neden şiddetle kınandığının da nedenidir. Nitekim, görüştüğüm bazı kişiler, gazetelerdeki burç yorumlarıyla geleceğe tek bir bakışın, bir aylık duayı geçersiz kılabileceğini bildirdi.

Nadia'nın İslami şifa bağlamında peçe takmasını, olumlu anlamda bir tevazu göstergesi olarak ya da daha olumsuz anlamda şeyhin temsil ettiği dini normların baskısına boyun eğme olarak anlayabiliriz. [1] Ancak bu aynı zamanda, onun içinde olup bitenlerin insan bakış açısından tam olarak

anlaşılamayacağı veya kavranamayacağı gerçeğinin fiziksel bir ifadesidir. Görünmezlik aleminde, bakışımızın ötesinde yer alır. Şifacı figürü bu bağlamda belirsizdir, çünkü hastanın bildirdiği acıyı bilebildiğini ve görebildiğini iddia ederken, aynı zamanda açıkça ve kelimenin tam anlamıyla göremez. Birkaç dakika önce hastasının yatak odasındaki fotoğrafları ve çizimi kaldıran 'imaj kırıcı', şimdi 'imaj yaratıcı' olma eşiğindedir (Latour). 2002 : 16).

Ebu Bilal Kur'an okumaya başlar. Birkaç dakika boyunca hiçbir şey olmaz, ancak sonra küçük hareketler belirmeye başlar. Sadece hafif bir titreme. Daha iyi bir perspektif elde etmek için kameramı hareket ettiririm. Hareketler durur. Acaba ben mi araya girdim? Kendi hareketimden dolayı dikkatim dağılıyor. Bunun Nadia ile şeyh arasındaki etkileşimi de bölüp bölmediğinden emin değilim. Ebu Bilal okumaya devam eder. Sesi yükselir ve okuma hızı artar. Bütün oda titreşiyor gibi görünür. Nadia tekrar titremeye başlar. Ebu Bilal Bakara Suresi'ni okuduğunda, Nadia da okumaya katılır ve ağlamaya başlar. Yaklaşık yirmi dakika sonra okuma sona erer. Ebu Bilal teşhisini koyar: Nadia kesinlikle bir cin tarafından ele geçirilmemiştir, ancak bir cin tarafından okşanmış olabilir.

Jørgen, Abu Bilal ve Nadia'nın videosunu (6. Sahne) durdurmamı istiyor. Bir sorusu var: 'Bu düzenli bir ayin mi [*fast messetekst*]?'

Ben de bunların Kur'an ayetleri olduğunu söylüyorum.

'Bunu kim anlar ki, güzelce çevrilmiş,' diye soruyor Jørgen.

'Artık bu ayetlerin çoğunu biliyorum,' diye yanıtlıyorum, 'onlar Kur'an'dan belirli ayetleri kullanıyorlar.'

'Peki kız bunu anlıyor mu?' diye soruyor Jørgen.

'Her şeyi anladığını sanmıyorum, Arapça bilmiyor ama muhtemelen yarısını anlıyor. Sonra da büyük bir kısmını biliyor olabilir, ama her kelimesini anlayacak kadar değil.'

Esther tartışmaya katılıyor: "Ama o içeriği biliyor, değil mi?"

Doğruluyorum: 'Evet, en azından temel parçaları biliyor, ama belki yüzde 100 değil çünkü Arapça bilmiyor.'

Jørgen: 'Ama bu bir ayin metni, kutsal metin değil mi?'

'Evet, şeytan kovma ayinlerinde kullanılan en etkili metinlerden biri olarak kabul ediliyor.'

Ardından Jørgen analizini sunuyor:

'Fark ettiğim şey şu ki, o kendi ağzıyla konuşuyor, Tanrı'nın ağzıyla konuşmuyor. Bence bu çok önemli bir ayrıntı, çünkü diğer birçok dinde metne gözleriniz bakar.'

Jørgen elindeki kağıdı alıp inceliyor.

'Tanrı'nın ağzıyla konuşuyorsunuz çünkü metni yazan Tanrı'dır, tabiri caizse. Bu nedenle siz bir özne değilsiniz – yani, öylesiniz – ama onun bir ileticisisiniz – bu yüzden gözleriniz metindedir. Bu birçok dinde çok önemlidir. Ama onun bunu yapmadığını fark ettim. Birçok dinde çok karakteristik olan diğer bir şey de, söylenenleri anlamamaktır. Hristiyan Kilisesi'nde, ne zamana kadar bilmiyorum, Latince idi. Ayini anlamıyorlardı, kimse ayini anlamaz. Öyleyse ayinin sesini anlarlar.'

'Her kelimeyi anlamıyorlar,' diye ekliyorum.

'Hayır, tam tersi.' diye devam ediyor Jørgen: 'Metni [Latince] veya kendi dillerinde okuyabilirler. Bence bu da ilginç, çünkü Kur'an dünyanın dillerine çevrildi mi?'

'Evet, öyle,' diye yanıtlıyorum.

Jørgen: 'Pekala, tamam. Ama Katolik Kilisesi'ndeki her yerde ayin Latince yapılıyor ve kimse anlamıyor, ama melodiyi anlıyorlar.'

Bu noktada Jørgen'in nereye varmak istediğini sezmeye başlıyorum. Nadia'nın olan bitenin çoğunu iyi anladığını vurgulamaya karar veriyorum: 'Büyük olasılıkla Kur'an'ı tercümeden okumuştur ve bazı ayetleri kendi başına da okuyabiliyor - dudaklarından belli oluyor. Ama muhtemelen bunun tam olarak hangi kelimenin şu anlama geldiğini anlamıyor. Peki bunun özel bir işlevi var mı?'

Jørgen şöyle açıklıyor: 'Karşıdaki insanı bir trans haline sokuyorsunuz – kısmen melodiyle, kısmen tekrarla; anlamanıza gerek yok, bu sadece tonun kendisi, çünkü tonu sürekli koruyarak başka bir şey dışarıda bırakılıyor – yani hastanın, insanın zihninde. İnsanın zihninde başka bir şey dışarıda bırakıldığında, bu yolla trans halini tetikleyebilirsiniz.'

Esther, "Bu bir nevi tekrarlanan bir söz gibi," diye ekliyor.

Jørgen şöyle devam ediyor: 'Bu yüzden onun bunu anlayıp anlamadığı konusunda çok endişeliyim, çünkü aynı şeyi tekrarlamanın, aynı melodiyi kullanmanın gücü çok daha büyük, anlıyor musunuz, çünkü transı yaratan ortamdır. Transta farklı şeylere sahip olursunuz, her şeyle temas kurabilirsiniz, ama bir şeyle temas kurarsınız. Sonra insanların ne kadar kırılgan [*sprøde*] oldukları, ne kadar kolay hipnotize edildikleri arasında farklılıklar var. Ama karakteristik olan şu ki... Bu, içinde bulunan kişiye bir arınma [*berraklaşma]* sağlar : bir katarsis, bir rahatlama. Neden? Belki bir rahatlama sağlar, ama bunun nedeni zihnin aslında bununla arınmasıdır, bu

yüzden katarsis denir, zihin böyle bir etki altında [*påvirkning] olarak arınır. Önemli olan, onu [fremmer det]* ortaya çıkaran ortamdır , ne söylendiğini anlamanıza gerek yok.'

Şöyle soruyorum: 'Yani, zorunlu bir meditasyon gibi işlev gören şey tam olarak üslup ve atmosfer mi?'

Jørgen: 'Evet, bu doğru. Meditasyon farklıdır çünkü orada aktif olarak bir şey düşünmeniz gerekir. Burada ise dışarıdan gelen bir güç – yani rahip – sizi bir coşku haline sokar. Psikiyatride bazı insanlar buna tahammül edemez. Ama bazıları bunun keyifli olduğunu, zihin dinginliği sağladığını düşünür. Ve gerçekten de zihin dinginliği sağlar... Bu, bir trans halinin çağrılmasıdır [*fremkaldelse*] – hipnoz kavramına karşılık gelir. Bir trans hali çağrılır. Ve eğer psikolojik olarak biraz hassassanız, trans hali yoluyla hastalanabilirsiniz.'

Ester: 'Gördüğümüz şey bu.'

Jørgen: 'Biz böyle diyoruz.'

Jørgen, Esther'in kendi sözleriyle aynı fikirde olmadığını düşünerek onun cümlesini tekrarlar. Ardından şöyle ekler: "Ama bundan tamamen emin değiliz, değil mi?"

'Evet, gördüğümüz şey bu,' diye tekrarladı Esther ilk cümlesini.

Jørgen gülerek şöyle diyor: 'Evet, gördüğümüz bu. Trans halindeyken de hastalanabiliyor insan. Bu bir ihlal [*overgreb*].'

Ester: 'Bunu arayan hastalarla sık sık karşılaştım. Bizim kültürümüzde, örneğin Pentekostal Kilisesi'ne yönelirlerdi.'

Jørgen: 'Huzur veriyor [*det giver ro*]. Yani psikiyatride meditasyon, trans halinden ayrıştırılıyor. Ve bunu sadece biz yapmıyoruz. Ve bunun, diğer

şeyle ilgili biraz sorunlu olduğunu görüyoruz, özellikle de sınırları aşan [*grænseoverskridende] bir hal aldığında. Bunun psikiyatriyle bir ilgisi olmasının nedeni, çoğu psikiyatri hastasının zayıf egolu [jeg-svage]* olmasıdır . Savunmaları zayıftır. Bu nedenle, kendileri için sınırları aşan bir şey olarak deneyimlenen bir şeye maruz kaldıklarında daha savunmasızdırlar... Bir psikiyatri hastası, hipnozun teşvik edildiği [*fremmet*] bir duruma, böyle bir kitle aracılığıyla yücelme durumuna daha savunmasızdır.'

Esther, Jørgen'e sorar: "Yaygın bir ifadeyle, onların da sonrasında kendilerini yeniden bulmakta zorlandıklarını söyleyebilir miyiz?"

'Evet, öyle,' diye yanıtlıyor Jørgen, 've bunun nedeni psikiyatrik hastaların ego sınırlarının diğerlerinden daha zayıf olmasıdır. Çok daha zayıf... Psikolojik rahatsızlığı olan kişilerin sınırları daha zayıf, benlik yapıları daha zayıftır, bu tür bir coşku ve trans halinden daha kolay etkilenirler ve Esther'in dediği gibi, kendi benliklerini yeniden bulmakta zorluk çekebilirler.'

Jørgen ve Esther, İslam'ın şeytan çıkarma uygulamalarını eleştirerek, bu uygulamaların benlik duygusu zayıf olan hastalar için zararlı olabileceğine işaret ediyorlar. Eleştirilerinin temelinde, egonun nasıl bir rol oynayabileceğine dair anlayışları yatıyor. Kur'an tilavetinin dışsal manipülasyonuyla ihlal edilmemelidir. Aksine, Jørgen ve Esther kendi çalışmalarının özünü, hastanın egosunun sınırlarını güçlendirmek ve sağlamlaştırmak olarak anlamaktadırlar.

Jørgen ve Esther'in eleştirisi oldukça haklı. Aileleri veya kendileri psikiyatrik ilaçları reddedip Orta Doğu'nun çeşitli yerlerinde şeytan çıkarma ayinleriyle şifa arayan Müslüman hastaların hemşireleri bana birçok örnek anlattı. Bir süre sonra psikiyatri kurumlarına geri dönüyorlardı, ancak Müslüman şeyhlerle yaşadıkları şiddetli – bazen fiziksel şiddet içeren –

karşılaşmalardan kaynaklanan daha büyük travmalarla. Jørgen ve Esther'in şeytan çıkarma ayinlerinin kontrolden çıkmasıyla ilgili endişeleri, Fransa, Belçika, İngiltere ve Orta Doğu'nun çeşitli yerlerinde, hastaların şeyhler tarafından cinleri bedenlerinden fiziksel olarak çıkarmaya çalışırken öldürüldüğü iddia edilen birçok olayla daha da destekleniyor (örneğin Philips'e bakınız). 2007 : 200; Drieskens 2008 : 195 vd.; Daily Mail 2011, 2012 ; BBC Haberleri 2012 ; Huffington Post (2012). Bu durumlarda hastaların egoları sadece zedelenmekle kalmaz, tamamen yok edilir.

Ancak, iyileştirme eylemleri sırasında hastalarının sağlığını riske atanların sadece Müslüman şeyhler olmadığı açıktır. Hemşireler, psikotrop ilaçların bir hastayı iyileştirip iyileştirmediğini veya zarar verip vermediğini belirlemenin her zaman kolay olmadığını, çünkü diyabet, bunama, kronik baş ağrısı, 'nöroleptik kaynaklı ıstırap' veya 'bilinmeyen ani ölüm' gibi yan etkilerin bazen hastalığın kendisinden daha tehlikeli olduğunu anlattılar.

Birçok araştırma ve literatür, birlikte çalıştığım sağlık profesyonellerinin dile getirdiği belirsizliği desteklemektedir. Marc De Hert ve diğerlerinin de belirttiği gibi (2010 : 73) iddia ediyor ki, randomize klinik çalışmalardan elde edilen kanıtların çoğu, antipsikotiklerin intihar riski üzerinde yararlı bir etkiye sahip olduğunu destekliyor, ancak veriler aynı zamanda birçok antipsikotiğin kardiyovasküler morbidite ve mortalitede belirgin bir artışa neden olduğunu da gösteriyor (ayrıca Ray ve ark.'na bakınız). 2009). Antidepresanlarla tedavi ve intihar riski üzerine yapılan bir çalışmada, Jari Tiihonen ve arkadaşları (2006: 1358) aynı derecede belirsiz bir sonuca vardı: 'Herhangi bir antidepresanın mevcut kullanımı, intihar girişiminde bulunma riskinde belirgin bir artışla ve aynı zamanda tamamlanmış intihar ve ölüm riskinde belirgin bir azalmayla ilişkilendirildi.' FDA'nın çok sayıda denemesini karşılaştıran, endüstriyi oldukça eleştiren doktor David Healy (2006 : 70, 77; ayrıca bkz. 1997, 2002) daha kötümser bir şekilde, aslında mevcut tüm antidepresan ve antipsikotiklerin intihar oranında belirgin bir

artışa yol açtığını savunmaktadır. Ancak bu, Healy'ye göre intihar riskinin önemli ölçüde küçümsendiği yayınlanmış literatürün büyük bir bölümüyle çelişmektedir. Healy (2006 : 68), klinik çalışmalar ile yayınlanmış makalelerde ulaşılan sonuçlar arasındaki farkı, endüstri destekli hayalet yazarlık ve biyomedikal alanda eleştirinin genel olarak susturulmasına bağlamaktadır.

Bununla birlikte, Healy'nin çalışmasında dile getirilen eleştiriler gibi konular hızla kamu medyasına, gazetelere ve televizyona yansıyor ve ekonomik çıkar uğruna şifacı kılığına bürünmüş şarlatanlar ve sahtekarlar tarafından istismar edilme konusundaki kadim kaygıyı körüklüyor. Bu proje için saha çalışmama başladığımda, Danimarka gazetesi *Politiken,* hem psikiyatri sistemi içinde hem de dışında psikotrop ilaçların yaygın kullanımını eleştiren bir dizi makale yayınladı (örneğin Drachman ve Goos'a bakınız). 2012 ; Simonsen 2012 ; Schmidt 2013).

Eleştiriler, 2018'de *The Lancet'in,* ilaca ilişkin şüpheleri ortadan kaldırmayı amaçlayan yirmi bir antidepresan ilacın etkinliğine dair geniş bir meta-analizin sonuçlarını yayınlamasıyla sorgulandı (Cipriani vd.). (2018). Çalışma, kamu medyasında "İlaçlar işe yarıyor" ve "Resmi olarak açıklandı: Antidepresanlar sahte ilaç veya komplo değil" gibi başlıklar yarattı (*The Guardian* , Boseley) . (2018 ; Rice-Oxley 2018; *Politiken* , Rasmussen 2018). Eleştirmenler, bu sonuçların sekiz haftalık bir süre boyunca ölçülen sınırlı bir etkinlik değerlendirmesine dayandığını, bildirilen etkinliği doğrulamayan uzun vadeli 'gerçek dünya' çalışmalarını göz ardı ettiğini ve ilaçların çocuklarda etkili olmaması gerçeğinin sonuçlarını küçümsediğini hemen belirterek bu sonuçlara itiraz ettiler. Eleştirmenler ayrıca, bu bulguların hafif ila orta derecede depresyon tedavisi için ilaç alan büyük çoğunluk için hiçbir önemi olmadığını da vurguladılar (bu ve ek eleştiriler için bkz. Rose 2018 : 213).

Psikiyatri alanında çalışan sağlık profesyonelleri için bu eleştiriler ve endişeler günlük işlerinin bir parçasıdır. Bir hemşire, umutsuzluğa kapıldığı bir anda, uyguladığı ilaçların çeşitli yan etkileri nedeniyle hastalarının ortalama yaşam sürelerinin yirmi yıla kadar kısaldığına inandığını söyledi. Hem Kur'an'a dayalı şeytan çıkarma ayinleri hem de psikiyatrik ilaçlar iyileştirmeyi amaçlasa da, her iki iyileştirme yönteminde de gerçek, somut riskler olduğu açıktır.

Bu düşünceyi bana en açık şekilde Abu Samir dile getirdi ve Danimarka sisteminin insanları "aşağı çektiğini" söyledi. Kendisi de depresyon ve stres tedavisi gördükten sonra, tedavinin kendisine yeni bir hastalık bulaştırdığı sonucuna vardı. Biyomedikal tedavinin duygusal yeteneklerini köreltmeyi hedeflediğini fark etti. Bunu, psikiyatrik sistemin ve devletin Arap kimliğini daha Danimarkalı bir kimliğe dönüştürme çabasının bir parçası olarak gördü. Abu Samir için bu, kaçınılmaz olarak travmaya yol açacak imkansız bir operasyondur. Kendisi de eski bir psikiyatri hastası olarak, varlığının özü olarak gördüğü şeyin –isterseniz "egosu" da diyebilirsiniz– psikiyatrik tedavi yoluyla nasıl kuşatma altında tutulduğunu ve ihlal edildiğini ifade ediyor.

Aziz'in eşi Liliane de bu görüşü paylaşıyor. Filmin kaba bir kurgusunu birlikte izledikten sonra, kocasının psikiyatrik ilaçlar nedeniyle sık sık zihinsel olarak çökkün olduğunu ve bu nedenle Kur'an'a uygun bir tedavi uygulanmasının zor olduğunu açıkladı. Zor: 'İlaç *rukye ile ters etki yapıyor* ... Cinli biri bu ilacı alırsa, duyarsızlaşıyor. Beyni çalışmayı bırakıyor ve şeyh Kur'an okuduğunda cin çıkmıyor. Lübnanlı bir şeyh bize Aziz'in rukye yapabilmesi için ilacını bırakması gerektiğini söyledi . '

Bu noktada Liliane, Aziz'in psikiyatristi Jørgen'in rukye okumanın *hasta* için potansiyel olarak tehlikeli bir trans haline yol açtığı iddiasına karşı çıkıyor. Liliane, *rukyenin* sadece cin çarpması tedavisinde değil, küçük ateşler, baş ağrıları ve yaralar da dahil olmak üzere çeşitli amaçlar için günlük olarak kullanıldığını açıkça belirtiyor: 'Eğer cin olmayan birine

Kur'an okursanız hiçbir şey olmaz, trans hali oluşmaz.' Dahası, Kur'an okumasından zarar görenin hasta değil, cin olduğunu belirtiyor. Genellikle hasta tedaviyi bile hatırlamaz. Eğer rukye *cine* yönelikse, o zaman acı çeken cin olur. Bu nedenle Liliane, 6. sahnede Jørgen'in trans halini tetikleyen şeyin ton ve ortam olduğunu ve hastanın büyü sözlerini anlamaması durumunda şifacının trans halini daha kolay tetikleyebileceğini savunmasına da itiraz etti. Liliane'ye göre hastanın Arapça anlamasına gerek yoktur çünkü şifacının hitap ettiği kişi hasta değil, cindir.

Filmin ön gösterimini izlediğimizde Ebu Bilal de aynı noktaya değinmişti. Ancak hem Liliane hem de Ebu Bilal'in vurguladığı gibi, hastanın ilahi sözleri anlaması ve bunlara inanması daha iyidir. Ebu Bilal, camideki haftalık derslerinde, cami katılımcılarını Kur'an okuma becerilerini ve Kur'an'ı anlama becerilerini geliştirmeye daha fazla zaman ayırmaya sürekli teşvik eder. Kur'an'ın aslında her şey için bir çare olduğunu, ancak insanların onun doğruluğundan şüphe duymaları durumunda okumadan hiçbir fayda elde edilemeyeceğini vurgular: 'Allah'ın sözleri kalbin hastalıklarına, şeytanların fısıltılarına, felaketlere, cinlere, büyüye, nazar, kaygıya, sinirliliğe, yanılsamalara şifadır; her şeye şifadır. Depresyon için de şifadır. Allah, Kur'an'ın şifa olduğunu doğrular. Ama bunu kabul etmezseniz, sizi iyileştirmez' (bkz. Sahne 10).

Bu bağlamda Abu Bilal, Jørgen ve Esther'in plaseboyu, hastanın ilacın kendisini iyileştireceğine dair umudu aracılığıyla işleyen bir tür 'kendini iyileştirme' olarak açıklamalarına yaklaşmaktadır (ayrıca Harrington'a bakınız). 2000b : 222ff). Ancak Ebu Bilal'e göre iyileştiren şey inancın kendisi değil, hastanın şifaya ulaşmasını engelleyen inançsızlıktır.

Hemşireler ve psikiyatristler gibi, Müslüman şeyhler de çeşitli şifa yöntemlerinin içerdiği olası riskleri tartışırlar. Bir şeyh inancında güçlü ve tutarlı değilse, cinlerin şeyhi kandırma olasılığı artar ki bu hem hasta hem de şifacı için ölümcül sonuçlar doğurabilir. Herhangi bir şeytan çıkarma

işlemine başlamadan önce, bir şeyhin Kur'an okuma konusunda iyi eğitimli ve diğer çeşitli dini disiplinlerde son derece yetenekli olması gerekir. Şeyhler, şeytan çıkarma ayinlerinin içerdiği risklerin farkında olsalar da, Kur'an okumanın benliğe karşı bir saldırı teşkil ettiği görüşüne kesinlikle katılmıyorlar. Jörgen ve Ester gibi, onlar da uygulamalarını esasen benliğin bir bölümünün güçlendirilmesine yönelik olarak görüyorlar. Ancak sağlıklı bir benliğin ne olduğuna dair anlayışları, göreceğimiz gibi, biraz farklı.

Şimdilik, psikiyatrik sağlık hizmetlerinde olduğu gibi camilerde de iyileşmenin, nihayetinde benliğin bir bölümünün güçlendirilmesini ve pekiştirilmesini amaçlayan çeşitli uygulamalar aracılığıyla işlediği, ancak aynı zamanda benliğin diğer bölümlerinin yok edilmesine varan son derece aykırı eylemleri de içerdiği söylenebilir. Her iki iyileşme uygulamasında da ortak olan şey, benliğin özü olarak kabul edilen şeyin yeniden gelişebilmesi için hastanın içindeki bir şeyin alt edilmesi, ortadan kaldırılması veya teslim edilmesi gerektiğidir. Şifacılar bu şiddeti benliğin güçlendirilmesi olarak görürken, hastalar için bu genellikle son derece aykırı bir durum olarak deneyimlenir, çünkü onlardan dünyadaki varoluş biçimleri için temel olarak gördükleri bir şeyi teslim etmeleri istenmektedir. İşte bu bakış açısından, iyileşmeyi bir fedakarlık – bilincin ilahi yönetimine teslim edilmesi – olarak ele alabiliriz. Şifacıların hastayı teslim olmaya ikna etmede başarılı oldukları ölçüde, bir tür öz-fedakarlıktan bahsedebiliriz. Bu iyileştirme eylemlerinde sınırları aşan veya fedakâr şiddetin önemi, bizi Kierkegaard'ın De Silentio adlı eserine ve onun Moriah dağında İbrahim'in oğlunun neredeyse kurban edilmesine dair kaygısına geri götürüyor.

eylemlilikten fedakarlık etmek

İbrahim, elinde bıçağıyla oğlunu kurban etmeye hazır bir şekilde dağın tepesinde dururken aklından neler geçti? Kierkegaard'ın Sessizlik Üzerine adlı eseri, İbrahim ve oğlunun zirvedeki bu anındaki ve birlikte zirveye

tırmandıkları üç buçuk gün boyunca yaşadıkları duygusal durumu kavramaya çalışır. İshak, babasının bu planından haberdar mıydı? Bıçağı gördü mü? Baba düşüncelerini ondan gizleyebilir miydi? Moriah'a yaptıkları bu yolculukta aralarında hangi sözler geçmiş olabilir?

Kierkegaard'ın Sessizlik Üzerine (2005: 21-3) adlı eserinde savunduğu gibi, kendi oğlunu öldürmeye hazırlanmak, kendini öldürmekten daha korkunç, hatta belki de daha da kötü olmalıdır. Bu, ölümden sonraki dünyevi devamlılığın, şefkatin ve ebeveyn olarak insan kimliğini oluşturan şeyin öldürülmesidir. Sessizlik Üzerine'nin vardığı sonuç şudur: İbrahim, ilahi emri yerine getirmek için bu dünyada en çok değer verdiği her şeyi bir kenara bıraktı; bunun ne kadar mantıksız, saçma ve özünde etik dışı olduğunun tamamen farkında olarak, ona koşulsuz olarak boyun eğdi. Sessizlik Üzerine, İbrahim'in ilahi emirden bir an bile şüphe duymadığını savunur, çünkü Eğer öyle yapmış olsaydı, görevi imkansız hale gelirdi. Bu nedenle, yapacağı korkunç eylemin tam bilincinde olmasına rağmen, bunun kendisinden istenen şey olduğundan şüphe duymadan emin olduğu için devam etti. Bildiğimiz gibi, kurban sunulmadan hemen önce Tanrı müdahale etti. Önce oğlunu veren İbrahim, şimdi nihai kurbanı bir koç kurbanıyla değiştirmesine izin verilerek oğlunu tekrar kabul etti. Kierkegaard'ın De Silentio'sunda (2005: 55), oğlunu tekrar kabul etmesi, iman denilen o imkansız hareketin sonucuydu – sonlu ve görünür dünya üzerindeki Tanrı'nın iddiasına bir tür kesinlik veya itaat; bu iddia hiçbir dünyevi gerçekliğe uymuyor gibi görünse de, yine de varlığını sürdürüyor ve bu dünyayı sanki hiçbir şey daha kolay olamazmış gibi kavrıyor.

İbrahim'in öyküsünün güçlü bir şekilde ifade ettiği şey, bazen yaşamın yenilenmesinin, kişinin en çok değer verdiği şeyden – bazen en büyük fedakarlıktan – vazgeçmeyi gerektirdiği fikridir (ayrıca bkz. Willerslev). 2009b). İslamî versiyonda da bu vurgulanmaktadır. Burada De Silentio'nun olayın gerçekte olup olmadığına dair bazı soruları açıklığa

kavuşturulmuştur. Her şeyden önce, İslamî versiyonda İbrahim'in oğlunun babasının projesinden aslında gayet iyi haberdar olduğu açıktır. [2] İbrahim, Allah'tan gelen mesajı bir rüyada aldı ve bu rüyayı oğluna anlattı. Bunun üzerine oğlu babasından kendisini kurban olarak Moriah'a götürmesini istedi: "Allah'ın izniyle, beni sabredenlerden bulacaksınız" (Kur'an 37:102). İslam versiyonunda hem oğul hem de baba, ahlaki yasaları tamamen ihlal eden şiddet eylemine (intihar, adam öldürme, oğlunu öldürme vb.) ortaktır. Ancak bu sayede, ilahi emre boyun eğerek, hayat yeniden mümkün kılınır. Dünyevi varoluş, tabiri caizse, geri dönüşün bir koşulu olarak askıya alınır.

Bu kadim fedakarlık modelini psikiyatristlerin, hemşirelerin ve şeyhlerin şifa uygulamalarına uygulamak abartılı görünebilir, ancak bence bu, etkileşimlerinin temel yönlerini vurguluyor. Her şeyden önce, şiddete yapılan vurgu var: hastaların iyileşmesi için belirli bir şiddet içeren, sınırları aşan ve fedakarlık gerektiren bir eylem gereklidir. Acıya neden olan bir şey var ve acının sona ermesi ve hastanın hayatına devam etmesi için bu şeyin ortadan kaldırılması gerekiyor. Oysa sağduyu ve anlık sezgi, şiddetin iyileştirici olamayacağını öne sürer. Gerçekten de, görünüşte, Kur'an'ın hastanın sağ kulağına yüksek sesle okunması ve vücudunun acı içinde kıvranması, hastaya bir şefkatten ziyade bir acı veriyor gibi görünüyor. Bu tür acı verici eylemlerin bir şifa biçimi olabileceği oldukça sezgisel olmayan bir içgörü gibi görünüyor. Benzer şekilde, psikiyatri kurumlarındaki hastalar psikotrop ilaçların çeşitli yan etkilerini tekrar tekrar anlattıklarında, şifacının bu kadar şiddetli rahatsızlığın iyileşmeleri için gerekli olduğunu ısrarla savunması sezgisel olmayan bir durum gibi görünüyor.

Bir kişinin iyileşmesi için incitilmesi, kenara itilmesi veya çiğnenmesi gereken şey, hastalar tarafından çok değerli bulunabilir. Halid, bir Aarhus Üniversitesi Hastanesi Kültürlerarası Psikiyatri Kliniği'nde tedavi gören bir hasta, bana ve hemşiresine, kendisini Ebu Hasan olarak adlandıran bir cinle uzun ve samimi bir ilişkisi olduğunu anlattı. Ebu Hasan, Halid'in klinikteki

görüşmelerine eşlik ederdi. Bir görüşmede Halid hemşiresine şunları söyledi: "Ebu Hasan bana senden bahsediyor, benim sorun çıkaracağımı düşündüğünü söylüyor. Ayrıca arkadaşlarımla da konuşuyor. Senden nefret etmemi istiyor. Bana ilaç içirmeye, beni delirtmeye ve yorgun düşürmeye çalıştığını söylüyor."

Hemşire bunun niyetinde olmadığını reddetti: "Bence biraz sakinleşmeniz sizin için faydalı olur. İlaç kendinizi korumanıza yardımcı olabilir. Ama hapları zorla içirmeyeceğiz. Bu sizin hayatınız. Bunu kendiniz istemelisiniz [*du skal selv ville det*]."

Hemşire bir noktada hastasının cinin gerçekten ofisinde olduğunu düşündüğünü anladığında, cinin olması gereken yere gitmek için sandalyesinden kalktı. Cinin bulunduğu yeri fiziksel olarak işgal ederek, hastasına ruhun sadece bir yanılsama olduğunu kanıtlamak istedi. Hastanın, doğru tedaviye kendini açabilmesi için iç sesinin gerçek dışı olduğunu anlaması gerekiyordu. Daha sonra Halid, hemşirenin girişiminin işe yaramadığını, çünkü Ebu Hasan'ın basitçe hemşirenin bedenine girdiğini açıkladı. Hemşire korunmadığı için cin, bedenine serbestçe girip çıkabiliyordu. Görünüşe göre cin bu şekilde hemşirenin düşüncelerini okuyup Halid'e iletmişti.

Esther ve Jørgen'in Aziz'e uyguladıkları tedavi örneğinde, kenara itilmesi gereken şey bir cin değildi, çünkü Aziz'in cini zaten şeytan çıkarma ayinleri sırasında kovulmuştu. Aksine, psikozun zararlı belirtileri olabilecek bazı dini düşünceler, inançlar ve uygulamalar söz konusuydu. Aziz'in hayatının devam edebilmesi için bu inançların dizginlenmesi veya azaltılması gerekiyordu. Bu nedenle Aziz'den belirli bir özveri isteniyordu: yani, belki de sağlıksız bir ölçüde, ilahi yasa olarak gördüğü şeye teslim olmuş olan içindeki o parçanın feda edilmesi.

Böyle bir özverinin nasıl gerçekleştirilebileceğini hayal etmek zor bence. Bu ne intihar çağrısıyla ne de cennetteki sonsuz mutluluk ve sınırsız zevk beklentisini reddetmekle kıyaslanabilir. Dindar bir benliğin dini uygulamalarından vazgeçmesini istemek, onu doğrudan cehennemin sonsuz alevlerine atmaya zorlamak gibi olabilir. Mezarda bekleyen kargaşayı – bitmek bilmeyen acı ve ıstırap, kemiklerin yanması, ayakların altındaki kor halindeki közler ve organları içeriden sonsuza dek eritmek için boğazdan aşağıya dökülen erimiş pirinç – uzun süre düşünen bir insan için bu çok zor bir durum. [3] – Bu azaplardan kaçınmanın tek yolu olan ilahi emirleri yerine getirme yolunu yok etmek zor olabilir.

Aziz ve Ebu Samir'in de anlattığı ve Ebu Bilal'in camideki haftalık vaazlarında sık sık teyit ettiği gibi, cehennem ehlinin özelliği 'uyku hali'dir. Uyku hali, onların kurtuluşa ermelerini engeller. Sadece dini görevlerin (*ibadetler)* yerine getirilmesiyle ortaya çıkan bir tür kesinlik ve inanç (*yakîn)* . Bu insanlar ancak ölümde uyanıp kendileri için hazırladıkları ebedi kâbusu göreceklerdir (Kuran 67: 6-11). Bu ilahi azaplar sadece soyut ve bu dindar benlikler tarafından hayal edilen şeyler değildir; dünyevi yaşam boyunca acı deneyiminde oldukça yoğun ve somut bir şekilde tadılabilirler. Psikiyatrik ilaçların başlangıcında tipik olarak ortaya çıkan çok sayıda yan etki, kolayca böyle bir ön uyarı olarak düşünülebilir. Hirschkind'in de belirttiği gibi (2006 : 85) İslam eskatolojisi analizinde şöyle yazıyor: 'Ölüm, bedenin çürümesi, yüzün buruşması veya sevdiklerimizin ölümü üzerine düzenli tefekkür yoluyla mevcut hale getirilir. Açlık, fiziksel ağrı, hastalık veya doğumdan sonra kasların yorulması gibi duyumlar da ölümün yaklaştığını fark etme fırsatlarıdır.'

Aziz ve Ebu Samir gibi, psikiyatrik ilaçları ruhlarına yönelik açık bir saldırı olarak gören kişilerin aksine, psikotrop ilaçların iyileşmelerinin gerekli bir parçası olduğunu fark eden birçok Müslüman psikiyatrik hastayla da tanıştım. Ancak hepsi, tedaviyi başlangıçta sert ve ihlal edici olarak

deneyimlediklerini vurguladı. Çoğu, daha da hasta olduklarını, varoluşlarının parçalandığını hissetti. Ancak daha sonra, psikotrop ilaçların gerekliliğini ve ilacı almanın bir yükümlülük olduğunu anladıktan sonra bir nebze huzur bulabildiler. Bu durum, depresyondan muzdarip yaşlı bir Filistinli kadın için de geçerliydi; iki yetişkin oğlu da şizofreni tedavisi görüyordu. Paranoid şizofreni teşhisi konmuş orta yaşlı bir Faslı adam da aynı sonuca varmıştı. Bir dizi İslami tedaviden sonra, antipsikotik ilaçlar olmadan cinleriyle mücadele edemeyeceğini anlamıştı. Ancak, ilaca rağmen, sesler devam etti ve titreme ve uyuşukluk gibi bir dizi yan etki de ortaya çıktı, ancak sesler biraz daha az rahatsız ediciydi.

Bu tür hastalar genellikle Kur'an'daki şu ifadeye güvenirlerdi: "Allah tüm hastalıkları yarattığı gibi, hepsine de şifa vermiştir. Bu nedenle, her hasta için hastalığının doğru tedavisini aramak dini bir yükümlülüktür" (bkz. ayrıca Sahne 9). Böylece, kendilerini savunmaya çalıştıkları şeyin aslında şifa olduğunu; Allah'ın şifasından kaçmaya yönelik yanlış bir girişim olduğunu fark ettiler ve bu nedenle ilaçların vücutları üzerindeki etkisine karşı savunma tepkilerinden vazgeçmenin gerekliliğini anladılar.

Psikiyatrik ilaçların başlangıçta iyileşme veya benliğin güçlenmesi olarak algılanmaması, önemli yan etkileri göz önüne alındığında hiç de şaşırtıcı değil. Ünlü ancak tartışmalı psikiyatrist Peter Breggin (2008) psikotrop ilaçların nasıl etkili bir şekilde çalıştığını, 'beyni devre dışı bırakan tedavi' olarak adlandırdığı şekilde açıklıyor. Ancak psikiyatristler psikiyatrik tedavinin Amaç, zihinsel yeteneklerin ihlali değil, egonun güçlendirilmesidir; bu da bazı duygusal dalgalanmaların benlik için tehlikeli olduğu ve benlikle yakından bağlantılı olsalar bile, benliğin güçlenmesi için bunların ortadan kaldırılmasının veya yatıştırılmasının faydalı olabileceği anlayışından kaynaklanır.

Güçlendirilecek olan şey, egonun modern toplumda rasyonel olarak işleyen ve kendi kendini idame ettiren bir birey olarak yerini alabilme

kapasitesidir. Bunun sadece daha geniş toplumun değil, bireyin de çıkarına olduğuna inanılmaktadır. Psikiyatrik modelde mutluluk ve 'iyi yaşam', ne paranoya ve depresyonun derinliklerine düşmekten ne de hipermani ve psikozun yükselişinden kaynaklanmayan dengeli bir kendi kendini idame ettirme biçiminde var olarak algılanmaktadır. Eğer sanrısal inançlar veya aşırı duygusal dalgalanmalar egonun rasyonel kendi kendini idame ettiren davranış olarak kabul edilen şeyi yapmasını engelliyorsa, iyi yaşamın yeniden mümkün kılınması için bunların ortadan kaldırılması veya feda edilmesi gerekir.

Sağlıklı ruh anlayışı, İslam şifa geleneklerinde bulduğumuzdan çok da uzak değildir. Burada da denge kurmaya ve bireysel öz çıkarın gerçekleşmesini sağlamaya vurgu yapılır. Ancak bireysel öz çıkara en iyi hizmet eden uygulamalar ve duygusal eğilimler oldukça farklı şekillerde algılanır. İslam modelinde öz çıkarını takip etmek, ahirette 'iyi bir yaşamı' mümkün kılan dini uygulamaları takip etmek anlamına gelir. Dini uygulamaların bu dünyada da iyi bir yaşamla sonuçlanabileceği gerçeği, birincil amaç değildir.

Bir diğer fark ise, neo-ortodoks İslam'da ibadetin temel işlevinin, bireyde kendi hayatını sürdürmenin mümkün olmadığı gerçeğini yerleştirmek olmasıdır. Dolayısıyla, bu iyileşme modelinde nihai amaç, kendi kendine yetme yerine, ilahi olana tam bağımlılığın farkına varmaktır. Bu aşırı bağımlılığın kabulü öncelikle rasyonel inceleme yoluyla değil, duygusal uyarılma yoluyla sağlanır. İlahi mesajdan duygusal olarak etkilenme, onu 'kalp' yoluyla hissetme ve idrak etme yeteneği son derece önemlidir. Neo-ortodoks İslam'da algılanan dengeli bir ruh, karşılaştığı her şeye karşı şükran ve sabır duygusal eğilimini, cennet umudu ve cehennem korkusunu eşit oranda barındıran ruhtur. Ebu Bilal, İslam'ın 'orta yolu' olarak adlandırdığı şeyi açıklamak için, Müslüman alim İbn Kayyim el-Cevziye'nin [1292-1350] şu sözüne atıfta bulunur: 'Allah yolunda bir [müminin] kalbi bir

kuşa benzetilir: sevgi onun başı, korku ve umut ise kanatlarıdır. Dolayısıyla, başı ve kanatları sağlam olduğunda kuş mükemmel bir şekilde uçar; başı kesilirse kuş ölür ve kanatlarını kaybettiğinde ise kaçınılmaz olarak avlanmaya maruz kalır' (bkz. ayrıca Kur'an 7:56).

İslam şifa modelinin psikiyatrik modelle en doğrudan çatışmaya girdiği nokta, kalbin duygusal yeteneklerinin önemine yaptığı vurgudur. Psikiyatrik ilaçlar esas olarak akıl dışı sanrıları ve duyguları bastırarak ruhu özgürleştirmeyi amaçlarken, İslam şifa modeli ise kalbin duygusal yeteneklerinin önemini vurgulamaktadır. İslam modeli, beynin özgürleşmesini, kalbin özgürleşmesini hedefler. Bu bazen, beyin zekasının (*akıl*) sınırlı kapsamı olarak kabul edilen şeyin aşılması anlamına gelir. İslam tedavilerinde feda edilmesi gereken şey, kişinin kendi eylemlerini özerk ve rasyonel bir şekilde kontrol edebileceği; nihayetinde kişinin kendi hayatının efendisi olabileceği fikridir.

İslam ve psikiyatrik tedavinin duygusal duyarlılığın geliştirilmesine veya rasyonel hakimiyete vurgu yapma biçimlerindeki farklılıklara rağmen, bireysel seçim fikrinin yalnızca psikiyatrik sisteme özgü olduğu sonucuna varmamalıyız. Aslında, bireyin ilahi öğretiye itaat etmeyi özerk bir şekilde seçme olasılığı, İslam düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Aynı şekilde, psikiyatrik sistemdeki bireysel özerkliğe verilen önemi de, seküler moderniteye özgü belirli bir özyönetim rejimine itaat etme özgürlüğü olarak anlayabiliriz. Seküler modernitenin tarihi genellikle bireysel özerkliğin kademeli bir zaferi olarak düşünülse de, Asad'ın (2003 : 73) belirttiği gibi, 'dışsal kontrolden kurtarılacak benliğin, zaten ve her zaman özgür, bilinçli ve kendi arzularının kontrolünde olan özgürleştirici bir benliğin kontrolüne tabi olması gerektiği' paradoksunu daha ayrıntılı olarak ele almalıyız.

Özgür seçim ve saygılı zorlama

Bu bölüme Csordas'ın (1987) tüm iyileştirici karşılaşmalarda kutsalın önemine daha fazla dikkat edilmesi gerektiği yönündeki çağrısıyla başlarsak , kutsalı kabul etmenin birincil aracı olarak fedakarlık tartışması bizi farklı yönlere götürebilir. Csordas'ın kutsal ve tıbbi gerçekliklerin inşasına yaptığı vurgu, Whyte ve Callan'ın analizlerinde olduğu gibi, tıp antropolojisindeki çağdaş teorilerin iyileşmeyi insan eyleminin ve öz yaratıcılığının işleviyle ilişkilendirmeye yönelmesinde ve Taussig'in sosyal olgunun inşa edilmiş doğasına yaptığı vurguda yansıtılmaktadır. Antropolojinin temel nesnesinin özünde insan olduğunu kabul edersek, insanların yaratıcı güçlerine gösterilen bu dikkat şaşırtıcı olmamalıdır. Ancak, Mattingly'nin de belirttiği gibi (2010)'da belirtildiği gibi, durum her zaman böyle olmamıştır.

Yapısalcılık ve Marksizm gibi daha önce egemen olan okulların büyük planlarını reddeden antropologlar, bir süredir etnografik çalışmalarına, insanların toplumsal ortamda hareket etme kapasitesine yönelik bir duyarlılık katmaya çalışmaktadırlar (Barth). 1966, 1987 ; Bourdieu 1977 ; Ortner 1984 ; Csordas 1990 ; Otto ve Pedersen 2005). Bu girişimler, bireysel seçim ve sosyal yapının dengeli bir şekilde iç içe geçmesini bir şekilde mümkün kılabilecek 'pratik', 'somutlaşma' veya 'habitus' gibi kavramlara odaklanmıştır. Mattingly'ye (2010 : 51) göre, bu girişimler hiçbir zaman tamamen başarılı olmamıştır. Bu bağlamda bireysel aktörlerle karşılaşabiliriz. Uygulama, işlem veya bedenleşme teorisi çerçevelerine rağmen, sonuçta sözde bireysel eylemleri kaçınılmaz olarak derin sosyal yapılar tarafından yakalanmış gibi görünmektedir. Örneğin Sherry Ortner (1984 : 151), çoğu uygulama teorisinin, bireysel çıkarın kültürel inşasına dikkat etmelerine rağmen, genellikle bireylerde değer biriktirme konusunda içsel bir eğilime dayalı eski ekonomik insan eylemi ve sosyallik modelini vurguladığını belirtmektedir. Bireysel aktörler tarafından bilinçli olarak fark edilip edilmemesine bakılmaksızın, bu modelde insan yaşamının temel

yapısal itici gücü ekonomik hesaplamada yer almaktadır. Mattingly'ye (2010 : 52) göre, bu cesur çabalara rağmen, gerçek insan eylemi, ahlaki "irade" ve yaratıcılık hala antropolojik bakışın dışında kalmaktadır. Ortner'ın da belirttiği gibi (2006 : 2) antropolojideki yapısalcı yaklaşımların eleştirisinde, yalnızca 'tarihin insanları nasıl şekillendirdiğini' değil, aynı zamanda 'insanların tarihi nasıl şekillendirdiğini' de anlamamız gerektiğini belirtiyor.

Bu düşünce doğrultusunda Csordas (1997 : vii) antropolojide, insanın ne olduğuna dair temel sorunun cevabının, 'kendimizi nasıl insan kıldığımız' sorusunun araştırılmasıyla başlaması gerektiğini öne sürmüştür. Katolik karizmatik şifa hakkındaki düşündürücü açıklamasında merkezi nokta, sağlıklı ve 'kutsal benlik' olarak adlandırdığı şeyin, görünmeyen yapısal veya aşkın güçlerin müdahalesiyle değil, insanların kendilerini insandan tamamen 'öteki' olarak tanımlama çabalarıyla nasıl ortaya çıktığıdır (Csordas 1997 : 39). Bu, şüphesiz, özerk bir aktörün neo-liberal fantezisinden çok uzaktır. Bunun yerine Csordas (1997 : 278), 'nesnel öncesi ve nesnel, benlik ve kişi veya dünyada var olma ve temsil arasındaki ikiliklerin, onları oluşturan varoluşsal benlik süreçlerinin dışında verilmediğini' göstermeyi amaçlamaktadır. Karizmatik şifanın 'kendini yaratma'nın sonucu olduğu bu incelikli anlamda söylenebilir.

Tıp antropolojisinde insan özerkliği ve öz yaratıcılığına olan bu takıntı, Danimarka psikiyatrisinde ve İslam şeytan çıkarma uygulamalarında araştırdığımız, belki de fedakâr nitelikteki, sınırları aşan şifa uygulamalarıyla nasıl ilişkilidir? Jørgen ve Esther'in ifadelerine bakılırsa, bu ilişki iyi işliyor gibi görünüyor. Psikiyatrik sağlık hizmetlerinde, iyileşmek için ortadan kaldırılması gereken şey, 'egoyu' rasyonel davranmaktan ve bedenini ve zihnini kontrol etmekten alıkoyan sanrılar ve istikrarsız duygulardır. Jørgen'in 4. Sahne'de Aziz'e açıkladığı gibi, 'Sizi kontrol eden bu olduğunda, kendi özgür iradeniz yoktur.'

Egonun kendini ve bedenini kontrol altına alabilmesi için, yanılsamaların açığa çıkarılması ve istikrarsız duyguların dengelenmesi gerekir. Aziz, kendi gücüyle kendini bu şekilde dengeleyip kontrol edemedi. Jørgen'in de belirttiği gibi: 'İşte bu yüzden tedaviye mahkum edildin, çünkü kendi özgür iradeni kontrol edemiyordun.'

Burada bir duralım, çünkü bu tam olarak Asad'ın (2003 : 73) tanımladığı seküler modernliğin paradoksu değil mi ? Amaç istikrar sağlamak ve Bireyi, Batı liberal söyleminin paradigmatik figürü ve itici gücü olarak görünen özerk, yaratıcı girişimci haline gelmesi için beslemek gerekir (Mahmood). 2005 : 7; Hirschkind (2011 : 637). Ancak, Mattingly'nin (2010 : 52) de belirttiği gibi , bir şekilde kendini kontrol edebilen özerk, sorumlu bir birey kavramı, insanı esasen rasyonel, ekonomik içgüdülerle yapılandırılmış bir varlık olarak gören bir anlayışa derinden kök salmış gibi görünüyor. Bu anlamda hastalık, aksi takdirde ideal olarak rasyonel olan *homo economicus'un* bir arızası olarak tanımlanabilir . Dolayısıyla hastalıktan kurtulmak, rasyonel, kendi kendini sürdüren, ekonomik davranış idealine boyun eğme özgürlüğüdür. Bu bağlamda insan eylemi veya 'özgür irade', bu ekonomik ideale boyun eğmek anlamına gelir. 'Özgür irade' bireyi başka amaçlara doğru sürüklediğinde, insan eylem kapasitesi aşılması gereken bir sorun haline gelir. O zaman Jørgen'in iddia ettiği gibi, 'özgür irade'nin 'kontrol edilmesi' gerekir.

Artık, insan bedeninde çalışan tek bir etken hakkında konuşmanın kesinlikle yeterli olmadığı açık olmalıdır. Bu iyileştirme uygulamaları bağlamında, bedeni çeşitli olası hedeflere doğru sürükleyen bir bileşik veya çok sayıda etken güçten bahsetmek daha doğru olacaktır. İnsanda görünüşte 'özgür irade' olarak adlandırılabilecek bir şey vardır, ancak özgür iradeyi sürekli olarak istenmeyen yönlere sürüklemekle tehdit eden başka bir şey de mevcuttur. Belki de bu nedenle üçüncü bir unsur da bulunabilir; yani 'özgür irade' üzerinde kontrol sağlaması gereken gözlem yeteneği. Eski

psikanalitik ayrımlar olan alt benlik veya 'id', 'ego' ve 'süper-ego', Danimarka psikiyatrisindeki profesyoneller tarafından her zaman tam olarak kabul edilmese de, büyük ölçüde desteklenmektedir. [4]

İslam teolojisinde *nefs* kavramı, bedensel arzuların (*şahavat)* dürtüleri ve itkileri , zekâ, aklın muhakeme yeteneği (*akl)* ve kan dolaşımını yönlendirmenin yanı sıra yargılama ve hakikate şahitlik etme yeteneğine sahip organ olan kalbi (*kalb) içeren, nispeten karmaşık ve belirsiz bir yapıdan oluşur. Son olarak, nefs, genellikle ruh (ruh)* olarak adlandırılan ve ilahi olanla özel bir bağlantı ve onu hatırlama içeren dördüncü bir bölümü de kapsar. Pandolfo'nun da belirttiği gibi, 2018 : 315–19) İslam'da 'benlik', 'kötülüğü emreden... güç ve mala duyulan arzu ve nefret ile şiddete yol açan öfke tutkusu' olmakla birlikte, aynı zamanda 'hayal gücü' (*tasavvur*), 'ruh ve metafiziksel ruh'tur.

Modern kullanımda *amrāḍ nafsiyya* (benliğin hastalıkları) terimi, genellikle psikolojik hastalıkları belirtmek için kullanılır ve *amrāḍ rūḥāniyya (ruh hastalıkları) ise teolojik bir alana atfedilen hastalıkları ifade eder. Bununla birlikte, birlikte çalıştığım Müslümanların çoğu bu şekilde bir ayrım yapmaz. Bunun yerine, nefs* ve *ruhu* ayrılmaz bir beden-ruh kompleksinin parçası olarak görürler . Onların görüşüne göre, psikolojik hastalıklar Bu durum, *vasveselerin* (şeytanların fısıltıları) etkisi veya zararlı maddelerin alınması nedeniyle dolaşımda meydana gelen bir tıkanıklık sonucu ortaya çıkar (ayrıca bkz. Philips 2007). [5]

İslam tedavilerinde, güç kullanımı, 'benliğin' bedenini ve zihinsel süreçlerini kontrol altına alabilmesi amacıyla uygulanır, ancak psikiyatrik sistemdekiyle tam olarak aynı şekilde değil. Dolayısıyla, özgürleştirilmesi gereken benliğin ilgili kısmı, zihin-beyin 'ego'su değil, daha ziyade 'kalp' (*qalb*) ve onun içinde bulunduğu koşullara uygun olarak duygusal ve etik olarak tepki verme yeteneğidir (Mahmood 2005 ; Hirschkind 2006 ; Pandolfo 2018). Önemli olan, verilenleri şükran (*shukr*), azim ve sabır (

sabr) ile karşılayabilmek için belirli erdemlerin geliştirilmesidir (Sedgwick). 2006 : 167). Vurgu, dışa dönük eylemde bulunma yeteneği anlamındaki eylemlilikten ziyade, verilen şeyi etik açıdan doğru bir duyarlılıkla alma yeteneği üzerindedir.

Aşılması gereken şey, ruhu tek amacından, yani yaratıcısına teslimiyetten saptıran, dünyevi arzularla meşgul olan benliğin parçasıdır. Müslüman şifacı sıklıkla, hastanın bedenini bir veya daha fazla kötü cinin işgal ettiğini ve dünyevi hayatın arzularını körü körüne takip eden zayıf bir benlikten (*al-nafs al-ammāra bil-sū'*) faydalandığını görür. Bu ruhlar hastayı şaşırtmak ve ruhun yaratıcısına teslim olmasını engellemek için çalışırlar. Bu nedenle, ruhun dindar ibadet yoluyla, şifanın tek kaynağı olarak kabul edilen şeye, yani Allah'a tutkuyla yönelmesi için bu ruhların kovulması veya yok edilmesi gerekir.

Cinler için de bu bir fedakarlık gerektirir; çünkü şifacının ortaya koyduğu ilahi öğretiyi kabul etmek, kaçınılmaz olarak cinlerin ele geçirilmiş kişinin bedenini terk etmesini de gerektirir. Çoğu zaman, akrabaları veya cini gönderen büyücü, ihanetinden dolayı onu öldürmeye çalışır. Bu nedenle, insan bedeninden vazgeçmek, İbrahim ve oğlunun Moriah Dağı'nda sergilediği gibi benzer bir inanç sıçraması gerektirebilir.

Abu Bilal tarafından tedavi edilen Nadia örneğinde (5. Sahne), dönüştürülmesi gereken şey, Amerikan televizyon programları veya karşı cinsten arkadaşlarla sınırsız sosyalleşme gibi dünyevi zevklerle arzularını tatmin etmeye çalışan benliğin bir parçasıydı. Benliğin dönüşümünün anahtarı, bu arzuların fiziksel tezahürlerinin yatak odasının duvarlarından kaldırılmasıydı, çünkü bunlar doğrudan meleklerin odaya girmesini ve dolayısıyla ilahi olanla bağlantıyı engelliyordu. Dahası, yatağının üzerine sihirli bir resim asarak kendini kötülükten koruyabileceği fikrinden de kaldırılması gerekiyordu. Bu, onu koruyabilecek ve iyileştirebilecek tek varlık olan Tanrı'ya tam teslimiyeti kolaylaştırmak için ortadan

kaldırılmalıydı. Önemli olan, Abu Bilal'in resimleri kaldırmaması, aksine kadına ve babasına resimlerin kaldırılmasını tavsiye olarak sunmasıdır.

4. Bölümde gördüğümüz gibi , Danimarka psikiyatrik sağlık hizmetlerinin politik çerçevesi her şeyden önce kullanıcıların tüm tedavi süreçlerine aktif olarak dahil edilmesinin önemini vurgulamaktadır. Bu durum, Aarhus Üniversitesi Risskov Hastanesi'nin amaç ve hedeflerini özetleyen politika belgesinde en açık şekilde ifade edilmektedir; belgede psikiyatrik tedavinin öncelikle 'akıl hastalığı olan kişinin kendi kararlarından yola çıkması' gerektiği; akıl hastalarının 'mümkün olan en iyi çözüme ulaşmak için ortak sorumluluğa sahip eşit işbirlikçiler olarak ele alınması' gerektiği; ve psikiyatrik müdahalenin genel amacının 'akıl hastalarını kararları, öz bakımları ve tedavileri için mümkün olan en büyük sorumluluğu üstlenmeleri konusunda motive etmek ve desteklemek' olduğu belirtilmektedir (Midtjylland Bölgesi). 2009 : 9–14).

Bireysel özerkliğin bu erdemleri, Aziz'in durumunda olduğu gibi, gerekli tedaviye gönüllü olarak bağlı kalmanın imkansız olduğu durumlarda bile uygulanmaktadır. 'Saygılı zorlama' (*tvang med respekt)* kavramıyla , İçişleri, Sağlık ve Sosyal İşler Bakanlıkları (2005) yılındaki çalışmalar, akıl hastalarının kendilerine veya başkalarına tehlikeli hale geldiği durumlarda, ancak kişinin gönüllü olarak tedaviye razı olması için tüm olasılıklar denendikten sonra, saplantı ve zorla ilaç tedavisi uygulanabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak, bu gibi durumlarda bile, hastanın tedaviye gönüllü olarak razı olması için tüm olası yöntemler sürekli olarak uygulanmalıdır. Bu nedenle, Aziz'in tedavisinde hem Jørgen hem de Esther, ilaçları almasının ne kadar önemli olduğunu açıklamak için ellerinden gelenin en iyisini yapmaya devam etmektedirler.

Danimarka psikiyatrik sağlık hizmetlerinde özgür seçim ve kullanıcı katılımına verilen büyük önem, Bakara Suresi'nde (Kuran 2:256) sıkça alıntılanan "Dinde zorlama yoktur" ifadesiyle paralellik göstermektedir.

Hem Müslüman şeyhler hem de psikiyatristler, özel durumlarda, kişilerin kendilerine veya başkalarına tehdit oluşturmaları halinde güç kullanımının gerekli olabileceğini kabul etmektedirler. Ancak bu gibi durumlarda tedavi bir tür hasar kontrolü haline gelir. Gerçek iyileşme için, bir dereceye kadar bireysel özgür seçim gereklidir. Bununla birlikte, bu seçimin çoğu zaman tuhaf bir seçim olduğu açıktır. Kur'an, dinde zorlamanın olmadığını belirttikten hemen sonra şöyle buyurmaktadır: "Doğru yol, yanlış yoldan ayrılmıştır. Kim tağuttan inkâr eder ve Allah'a iman ederse, kopmaz en sağlam tutamağa tutunmuş olur." (Kuran 2:256).

Psikiyatrist bir teşhis koyup belirli bir rahatsızlık için özel bir tedavi önerdiğinde, doğru yol benzer şekilde açıklanır. Her iki durumda da seçim, tedaviye gönüllü bağlılık ile daha fazla acı arasında yapılır. Özgür seçim önemlidir; bunun temel nedeni insanların kendileri daha iyi kararlar verebilecek olmaları değil, tedaviye olan bağlılıklarının ve kabullerinin etkinliği için gerekli bir şart olmasıdır. Şifacılar ve hastalar soyut düzeyde eşit olabilirler, ancak doğru hareket tarzı hakkındaki bilgileri açısından eşit değillerdir (ayrıca bakınız). İçişleri, Sağlık ve Sosyal İşler Bakanlıkları 2005 : 11). Bu nedenle psikiyatristin rolü, hastanın tedaviye uyum sağlaması için gerekli olan bilgiyi veya 'psikoeğitimi' sağlamaktır (örneğin Aagaard, Merinder ve Mundbjerg'e bakınız). 2009).

Her iki sistemde de özgür seçim, hastaların kendi özerk kararlarını verme yeteneğinde değil, güçsüz durumlarını tanıma ve doğru eylem biçimini kabul etme yeteneğinde yer alıyor gibi görünüyor. Psikiyatrik sistemde ve İslami şifa biçimlerinde 'öz bakım', şifacılar tarafından sunulan rehberliği ve tedaviyi gönüllü olarak kabul etmekle ilgilidir. Burada, hastaların kendilerini bağımsız özneler olarak deneyimlemeleri, şifacılar tarafından sağlanan iyileştirici ajanların bedenleri üzerinde çalışmasına izin vermek lehine feda edilir. Bunu yaparken, bedenleri şifanın 'kutsal' alanına yazılır. Csordas'ın (1997) Katolik karizmatik şifa için tanımladığı gibi, iyileşme

anında meydana gelen kutsallaştırmanın hastanın kendi kendini yaratma kapasitesinin sonucu olduğunu söylemek zor olurdu. Aksine, bu özel kutsallaştırma biçimi, kendi kendini yaratma kapasitesine dair herhangi bir yanılsamadan vazgeçmelerinde yatmaktadır.

Birçok antropolog, insan iradesinin doğru bir kavramını açıklamalarına dahil etmeye çalışırken, psikiyatrik sağlık hizmetlerindeki ve Danimarka camilerindeki iyileştirme uygulamaları neredeyse tam tersi bir soruna, yani insan iradesini en iyi nasıl kontrol edip yeniden yönlendirebileceğimize odaklanıyor gibi görünüyor. Bu bağlamlarda ruhun iyileşmesi ve 'özgürleşmesi', insan iradesine geri dönmekten ziyade, insanın kendini yok etme kapasitesini bastırmaya odaklanmış gibi görünüyor. İyileşmenin gerçekleşmesi için, insan bedenindeki yıkıcı güçleri evcilleştirmek ve alt etmek için dışsal, insan dışı bir güç uygulanmalıdır.

Son bölümde, Jørgen'in Aziz'in psikiyatrik ilaçlarının hastalığına katkıda bulunduğuna dair inancını nasıl geçersiz kılmak zorunda kaldığını gördük. Benzer şekilde, Abu Bilal'in Feisal'in bacağındaki sorunun cinlerin mekanı olduğu anlayışını nasıl küçümsediğini gördük. Abu Bilal, Feisal'in gerçekten cinlerin saldırılarından muzdarip olduğunu tam bir inançla belirtirken, Feisal'in bu saldırıların alt bacağından geldiğine dair kendi deneyimi 'psikolojik bir sorun' olarak geçersiz kılındı. Nadia ve babasının yatağının üzerine bir resim asarak kötü niyetli varlıklardan korunma biçimi elde etme girişimi, aslında hastalığın bir aracı olarak tamamen geçersiz kılındı. Bu tür geçersiz, fedakarlık dolu anlar, bu şifa uygulamalarında son derece önemli görünüyor. Şeyhlerin, hemşirelerin ve psikiyatristlerin uygulamalarında analizimi sürekli olarak kışkırtan tek bir nokta varsa, o da budur. Sonraki bölümde, bireysel eylemliliğin ve algının bozulması yoluyla iyileşmenin bu tür fedakarlıklarının nasıl kolaylaştırıldığı, sonsuz derecede daha büyük bir görüş dünyasının çağrışımıyla incelenmektedir; bunu Merleau-Ponty'nin 'her

yerden bakış' kavramı ve Deleuze'ün 'zaman-imgesi' kavramıyla özetleyebileceğimi öne sürüyorum.

Notlar

1 Örtünme ve örtünme açmanın çeşitli anlamları ve uygulamaları hakkında bir tartışma için bkz. Saba Mahmood (2005 : 23, 50 vd.), Mayanthi Fernando (2010, 2014), Nadia Fadil (2011) ve Karen Waltorp (2018).

2 Çoğu Müslüman ilahiyatçı, bu hikayedeki oğlun İncil'de (Yaratılış 22) belirtildiği gibi İshak değil, İsmail olduğu konusunda hemfikirdir. İsmail ve annesi Hacer, İbrahim'in ilk karısı Sara'nın kıskançlığı yüzünden uzaklaştırılmışlardır; Sara, İsmail doğduktan sonra yaşlılığında mucizevi bir şekilde İshak'ı doğurmuştur. Hadislere göre, Hacer, Allah'ın emri olarak uzaklaştırılmayı kabul etmiştir. Oğluyla birlikte Faras çölünde (şimdiki Mekke bölgesi) yalnız kalan Hacer, çaresizce su aramıştır. Safa ve Merve tepelerinde yedi kez yukarı aşağı koştuktan sonra, İsmail'in topuğu bir taşa çarpmış ve mucizevi Zemzem kuyusunu ortaya çıkarmıştır. Su, Hacer ve İsmail'i kurtarmıştır. Bugün Müslümanlar, cin kovma ayinleri de dahil olmak üzere çeşitli şifa amaçları için Zemzem kuyusundan su kullanmaktadırlar. İslam teolojisinde, İbrahim'in Moriah zirvesine çıkışı, bir dizi fedakarlığın başlangıcıdır; bunların en önemlisi, İsmail ve annesinin kendini feda etmesidir ve bu olay, Mekke'ye yapılan farz hac (*hac*) sırasında da anılır.

3 Bunlar, saha çalışmam sırasında duyduğum azaplardan bazıları. Bu konu üzerine klasik bir düşünce ise Gazali'nin (1989) *Ölümün Anısı* . Canlı bir anlatım için, birlikte çalıştığım gençlerden bazıları Enver el-Evlaki'nin (2010) 'Cehennem ateşi'nin tartışmalı bir tanımı.

4 Jørgen Aagaard, psikanalize yönelik mevcut reddiyelerin, psikanalitik terapinin ölçülebilir herhangi bir etki kanıtı üretememesinin bir sonucu olduğunu açıklıyor. Ancak ona göre, psikanalizin teorik çerçevesi hala insan ruhunu anlamak için temel araçları sağlıyor. Bu bağlamda sık sık Danimarkalı psikiyatrist Erling Jacobsen'e atıfta bulunuyor. 1984) zihnin temel süreçleri üzerine çalışmalar (ayrıca Freud'a bakınız) 2003 : 119. Luhrmann'a bakınız. (ABD'de psikoterapi ve biyomedikal psikiyatri arasındaki dinamiklerin analizi için 2000 yılına ait bir çalışma).

5 Philips (2007 : 10 vd.), Müslüman alimler arasında *nefs* ve *ruh* hakkındaki görüş ayrılıklarını şöyle açıklıyor : Bazıları bu iki terimin birbirinin yerine kullanılabileceğini savunurken, diğerleri bunların insan bilincinin yapısında esasen farklı varlıkları ifade ettiğini savunuyor.

6.1 2. Sahneden bir kare

6.2 8. Sahneden bir kare

6.3 8. Sahneden bir kare

6.4 2. Sahneden bir kare

6

Ruqya , psikotrop ilaçlar ve montaj

Mayıs 2011'de, Brabrand'daki Eşitlik ve Kardeşlik Cemiyeti'nin son derece dindar ve aktif bir üyesi olan Ebu Ömer, sanki ruhu bu dünyadan tamamen ayrılmış gibi caminin zemininde otururken bulundu. Bu olay, dokuz ay önce Feysal'ın ilk kez sarâr haline girdiği zamankiyle neredeyse aynı şekilde gerçekleşti . *Akşam namazının (salât-ı işâ)* son bölümünde Ebu Ömer diz çökmeye devam etti ve alnın yere değdiği zorunlu secdelerde rükû etmeyi reddetti. Birlikte çalıştığım insanlara göre, bu, müminin ilahi olana en yakın noktaya ulaştığı an, Tanrı'nın görünmeyen yüzüne doğrudan bakma anıdır. Ebu Ömer'in birkaç metre sağında duruyordum, ancak namazın son bölümünde sadece oturduğunu fark etmemiştim.

Namaz bittiğinde, Ebu Bilal doğruca ona doğru yürür. Bir şeyler söyler, ama Ebu Ömer sadece geriye doğru yere yığılır. Gözleri boş, tavana dik dik bakmaktadır. Camideki adamlar hızla etrafına toplanıp onu uyandırmaya çalışırlar; nabzını ölçerler, su verirler. Ebu Ömer'in beş yaşındaki oğlu gergin ve şaşkın bir şekilde etrafta dolaşır, babasına bakar. Biri onu teselli etmeye çalışır ve odadan çıkarır.

Ebu Bilal, Ebu Ömer'in yanına oturup onu hayata döndürmeye çalışır, ama hiçbir şey olmaz. Sadece tavana sabitlenmiş, algılanamaz bir noktaya donmuş boş gözler vardır. Bunun bir tür tromboz veya felç olup olmadığından endişelenirim, ancak Erdam'a ambulans çağrılması gerekip gerekmediğini sorduğumda, gerek olmadığını söyler. Ebu Bilal, sağ elini Ebu Ömer'in göğsüne, kalbinin hemen üstüne bastırarak Kur'an'ın ilk ayeti olan Fatiha Suresi'ni okumaya başlar. Ebu Bilal uzun süre okur, ayeti tekrar tekrar söyler. Ebu Muhammed, Ebu Ömer'in sol kolunu tutar ve

parmaklarıyla nabzını ölçer. İlk kez Ebu Muhammed'in endişelendiğini görürüm; bu iri adam, genellikle kaya gibi sakindir.

Hiçbir şey olmuyor. Ben sadece Ebu Ömer'in yanında oturuyorum ve giderek daha da huzursuz oluyorum. Yüzü solgun ve cansız. Dudakları ve burun delikleri hareketsiz, ancak göğsündeki hafif bir hareket nefes aldığını gösteriyor. Ebu Bilal okumaya devam ediyor ve böylece birçok dakika geçiyor. Sonra aniden Ebu Ömer'in sağ işaret parmağı uzanıyor. Uyluk ve karın kasları kasılıyor gibi görünüyor. Yukarı doğru eğiliyor. Yüzü kızarıyor, dişleri ve sol yumruğu sıkıca kenetleniyor. Ebu Bilal'e doğru yaklaşıyor ve Adam ona vurmak istiyormuş gibi görünüyor. Adamlar onu geri itiyor. Ben de onlara katılıp itmeye yardım ediyorum – bir şekilde bir şeyler yapabildiğim için rahatladım.

'Sen kimsin?' diye haykırıyor Ebu Bilal.

Kan sanki Ebu Ömer'in başına hücum etti. Tamamen anlaşılmaz bir şeyler hırıltılı bir şekilde söyledi. Sesi boğuktu. Gözleri kısılmıştı. Tekrar doğrulmaya çalıştı ama onu aşağıda tuttuk ve Ebu Bilal okumaya devam etti. Boğuk ses geri döndü. Irak lehçesindeydi ve hiçbir şey anlamadım. Daha sonra bana, "Ne istiyorsunuz?" ve "Sen şeyh değilsin, kadınsın!" diye bağırdığı söylendi.

Ebu Bilal sesini yükselterek cine, eğer çıkmazsa sabah namazına kadar okumaya devam edeceğini haykırır. Cinin ayak parmağından çıkmasını ister. Bu önemlidir, çünkü bir cinin kişinin kafasından çıkması ciddi beyin hasarına neden olabilir. Ebu Bilal aşağıya, ayaklara doğru işaret eder: 'Çık dışarı!'

Ebu Ömer'in yüzü ter içinde, karnı şişmiş ve şekli bozulmuş, ayakları ise hızla bir yandan diğer yana hareket ediyor. Vücudun geri kalan her yeri ise hepimiz tarafından yere sıkıca bastırılmış durumda. Ebu Bilal şehadet

getirmeyi istiyor *:* 'Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun peygamberi olduğuna şahitlik et.'

İçeriye bir adam bir bardak su getirir. Suyu Ebu Ömer'in üzerine serpmek ister ama bunun yerine su, cin çarpmış kişinin başını, kollarını ve bacaklarını tutan tüm adamlara isabet eder.

"Yeter artık!" diye bağırdı Ebu Bilal, "bu suyun sebebi ne?"

Adam hemen durup dışarı çıktı. Ebu Bilal okumaya devam etti. Ebu Ömer'in boğazındaki ve şakaklarındaki damarlar şişmişti. Umarım bu adamlar ne yaptıklarını biliyorlardır. Umarım ben de neye katıldığımı biliyorumdur. Allah'ım, lütfen bu adamı iyileştir.

Onu her yönden izliyoruz. Bu bedenin her hareketi bir tepkiyle karşılanıyor. Yine de bu panoptik bakışın bir parçası olarak belirsizlikten başka bir şey hissetmiyorum. Burada hâlâ dikkatimizden kaçan bir şey mi var? Nabzı, Irak savaşından kalma travmatik anıların yeniden canlanması veya Iraklı arkadaşlarının bile anlayamayacağı kadar anlaşılması güç sözler mi? Ya Abu Bilal'e doktora ihtiyacı olduğunu söylemeye çalışıyorsa? Abu Bilal daha da yüksek sesle okuyor.

Sonunda bir şey oluyor. Bir şey rahatlıyor ve uzun, kesik kesik nefeslerle ağlama geliyor. Ses değişmiş: 'Şeyh, şeyh,' diye kekeliyor yavaşça. Yine Ebu Ömer. Bitkin; sesi zayıf. Sanırım nerede olduğunu soruyor. Ebu Bilal okumayı durduruyor ve olanları açıklıyor, Ebu Ömer'in ne hatırladığını soruyor. Namaz kıldığını hatırlıyor, ama bunun dışında hiçbir şey. Bitkin ve umutsuz görünüyor. Oturabilmesi için kaldırılıyor. Damarları tekrar gevşemiş ve teni solgunlaşıyor.

Camideki erkekler rahatsız olmuş görünüyorlar. Arkadaşı Erdam birkaç kez soruyor: 'Nasıl olur da namaz kılan, oruç tutan bir insan böyle olabilir?' Erdam Bana defalarca psikolojik ve cin kaynaklı hastalıkların gerçek bir

müminin başına gelmeyeceğini, çünkü bunların Allah'a itaatsizlikten kaynaklandığını söylemişti. Ama Ebu Ömer açıkça itaatsiz değil. Hareketleri erdemlerini kanıtlıyor. Namaz kılıyor, oruç tutuyor, tüm farz abdestleri ve neredeyse tüm nafile namazları kılıyor. Erdam şokta; böyle bir adamın başına bu nasıl gelebilir?

Ancak Ebu Bilal, geçen yıl Ebu Ömer'le ilk karşılaştığında bir şeylerin yolunda gitmediğini, *rukye ile tedaviye ihtiyacı olduğunu hissettiğini söylüyor* . Bu gece nihayet her şey yoluna girdi. Ebu Bilal, Ebu Ömer'in içtiği bir bardak suyun üzerine rukye okuyor. Şimdi ayakta durabiliyor. Namaz odasından çıkıp, az önce kaçırdığı farz akşam namazını kılmak için abdest alıyor. Şeyhin oğlu Bilal ve olaya tanık olan diğer birkaç gençle konuşuyorum.

"Bence cindi," diyor Bilal, "ama kan yoktu. Cin çıktığında genellikle ayak başparmağında veya küçük parmağında kan olur. Ama her zaman değil."

Bilal, ağlama başladığında cinin gittiğini düşünüyor. Camideki adamlar cinin şimdi orada, o sandalyede oturduğunu söyleyerek, caminin yanındaki küçük kafenin sahibi Ebu Mustafa'yı işaret ederek şakalaşıyorlar. Ebu Bilal, üzerimize su serperek cini kovmak isteyen adamla alay ediyor.

Bu akşam eve arabayla giderken ne düşüneceğimi bilmiyorum. Sigara içmem gerektiğini düşünüyorum. Sigara içmemem gerektiğini, şu an akıllıca olmadığını düşünüyorum. Ne tür bir analiz yapmalıyım? Abu Bilal'in, tüm olaylardan hemen önce *rukye şeriat hakkında bir konuşma yaptığını* , cinlerden nasıl korkulmaması gerektiğini, sadece Allah'tan korkulması gerektiğini ayrıntılı olarak anlattığını hatırlayabilirim. Sonra birdenbire bu olay camideki en müminlerden birinin başına geliyor. Bu bize ne anlatıyor? Abu Ömer'in bu tür bir ilgiye veya duygusal bir çıkışa ihtiyacı mı vardı? İçindeki bir şey Abu Bilal'e vurup ağlamak mı istiyor? Ve eğer gerçekten yabancı bir ruh ise, o zaman ne tür bir analiz yapmalıyım? O zaman bu

sadece böyle. Bir açıklama. Ekleyebileceğim başka bir şey olmayan bir şeyin anlatımı. Sadece Allah bilir.

Arabayı durduruyorum, iniyorum ve sigaramı yakıyorum. Evime yakın çöp kutularının yanında duruyorum. Onlardan uzaklaşıyorum. Hafif bir çiseleme yüzüme çarpıyor. Tanrı'dan koruma diliyorum, sonra Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığını soruyorum. Sinsi şüpheyi, şeytanların fısıltılarını uzaklaştırmaya çalışıyorum. Af diliyorum. Dumanı içime çekiyorum. Zihnimde hiçbir şey bir araya gelmiyor gibi. Bacaklarımın titrediğini hissediyorum; başım dönüyor. Evime yürüyorum ve içeri girdiğimde kapıyı içeriden kilitliyorum. Cinler, eve girerken onlara Tanrı'nın selamı (*salāmu ʿalaykum*) ile selam verirseniz evden ayrılırlar. Duvarlarında resimler olan, dolaplarında alkol bulunan bu evin içindeyim – cinlerin istedikleri gibi özgürce hüküm sürebilecekleri bu evdeyim. Camiden eve dönerken hiçbir şeyin beni takip etmediğini umuyorum. Korkmamam gerektiğini biliyorum. Cin. Bu saha notunu yazmaya başlarken sol işaret parmağım titremeye başlıyor. Bu hissi daha önce de yaşamıştım ama şimdi başlaması hoşuma gitmiyor.

Durdu. Tanrıya şükür.

Sinema yumruğu

Psikiyatrik sağlık hizmetlerinde ve İslami şeytan kovma uygulamalarında iyileşmeyi anlamada özverilik terimini bir şekilde yararlı buldum, ancak bu tür özverilerin iyileşmede nasıl gerçekleştirilebileceğini özel olarak ele almadım. Bu anlatımda şimdiye kadar şifacıların ve hastaların şüphe, teslimiyet, kesinlik ve inanç gibi farklı durumlar arasında nasıl hareket ettiğini ele aldım. Bu durumlar arasındaki salınım yoluyla, benliğin her şeye gücü yeten görünmez bir gerçeğe teslim olmasının mümkün olduğu bir zihinsel durum veya koşul oluşturulur. Peki bu dışsallık, iyileştirici karşılaşmada hangi algılanabilir biçimi alır? Görünmez olan nasıl mevcut

hale getirilir? Hangi tür arabuluculuk, hastayı kendi gücüne boyun eğdirmeyi başarır? Hemşire, psikiyatrist veya şeyh bu gücün aracıları olarak hangi rolü oynar?

Bu bölüm, Eisenstein, Vertov ve Deleuze'nin sinema teorilerinde öne sürülen montaj kavramını, Kierkegaard'ın çift yönlü inanç hareketi ve Merleau-Ponty'nin görünmezliği sonsuz derecede geniş, her yerde mevcut, ancak ulaşılamaz bir 'her yerden bakış' (Merleau-Ponty) olarak tanımlamasıyla birlikte ele almaktadır. 1964: 51; 2002 : 79; Kelly 2005 ; Holbraad ve Willerslev 2007). Merleau-Ponty, bize erişilemez olsa da, bu görüş bütünlüğünün, herhangi bir özel durumsal bakış açısının altında yattığını ve gerekli zemini sağladığını savunur. Aslında bu, herhangi bir şeyi algılama olasılığımızın ön koşuludur. Sadece ilahi bir varlık tarafından benimsenebilecek olan bu nihai anonim bakış açısı, muhtemelen erken dönem Sovyet film yapımcılarının sinematik kurgu yoluyla ulaşmaya çalıştıkları şeydi (Eisenstein). 1928 ; Vertov 1929, 1984 : 15–17). Gerçekten de, bu imkansız bakış açısına o kadar dalmaya çalıştılar ki, dünyalarının tüm yapısını değiştirmek ve yeniden inşa etmek için kurguyu bir 'sinema yumruğu' olarak kullanabildiler (Eisenstein). 1988 : 64). Burada, hemşirenin, psikiyatristin ve şeyhin çalışmalarını analiz ederken, bir nevi 'sinema yumruğu' olarak bu montaj figürünü kullanıyorum; çünkü onlar da, inanç şövalyeleri olarak, iyileştirme eylemi içinde, hastalarının acılarını veren görünmez güçlerin kahinleri, bilicileri ve ustaları olma yükümlülüğünü benzer bir şekilde üstlenmek zorundadırlar (ayrıca bkz. Suhr). 2017).

Şifacılar sadece görmek ve bilmekle yetinmemelidir. Aynı zamanda hastanın içindeki acıya neden olan şeyi incitme, aşma, dönüştürme veya yok etme görevini de üstlenmelidirler. İki şifa sisteminde farklı şekillerde kavranmış olsa da, acıya neden olan şeyin alt edilmesinin, olağanüstü bilgi ve güce sahip bileşik bir nesnenin hastanın bedenine yerleştirilmesiyle

gerçekleştirildiğini öne sürüyorum. Hasta. Merleau-Ponty ile birlikte, hastaların iyileşme sürecinde karşılaştığı bu muazzam nesneyi, panoptik "her yerden bakış"tan başka bir şey içermeyen bir nesne olarak kavramsallaştırabiliriz. Paradoksal ve imkansız "her yerden bakış" ile karşı karşıya kalan hastanın içindeki acı veren irade, ona boyun eğmekten başka bir şey yapamaz. Küçük psikotrop tablet ve ona yüklenen geniş biyotıp alanının kanıta dayalı havası bu şekilde anlaşılabilir. Küçücük boyutuna rağmen, hastaya gerçekten evrensel bir güç ve bilginin tablet formunda bir özü olarak sunulmaktadır.

Neo-ortodoks İslam'da, Merleau-Ponty'nin her yerden ve her zamandan gelen her şeye nüfuz eden bir algı kavramı, Tanrı'nın doksan dokuzdan fazla isminden üçü aracılığıyla çağrıştırılır: Her Şeyi Gören (*el-Basîr*), Her Şeyi Duyan (*el-Samiî*) ve Her Şeyi Bilen (*el-Alîm*). Şifacının cin çarpmış kişinin sağ kulağına kısa ve keskin nefeslerle üfleyerek okuduğu Kur'an, bu her yerde mevcut algının bir alt yapısı, nihai bir montaj biçimidir (Hirschkind). 2006 : 155; Khan (2009) – tıpkı tablet gibi, bedenlerinde çalışan yabancı gücü patlatmak ve alt etmek amacıyla ele geçirilmiş kişiye verilir. Böylece, iyileşme anında ele geçirilmiş beden, sadece şifacı ve hastalık arasında değil, aynı zamanda İbrahim, Musa, Süleyman, Muhammed ve sayısız ek peygamber, cin ve *şeytan arasında da bir savaş alanı haline gelir* ; bu savaş, Kur'an'dan ayetlerin birden fazla parçasının okunmasıyla gerçekleşir. Etken güçlerin sayısı okuma yoluyla radikal bir şekilde artar, ancak tüm parçalar ve bakış açıları yeniden düzenlenir ve her şeyin üzerinde güce sahip olan tek ilahi varlığa teslim edilir.

Bu şifa anının tam içinde, şifacının görünmezden ödünç aldığı gücü kendi gücüyle karıştırma tehlikesi, yani sapkınlık tehlikesi her zaman mevcuttur. Görünmez gerçekten görünmezse, hiçbir insan onun neyi kapsadığını göremez. Yine de, bu mücadele eden bedeni tutan hepimizin, Ebu Ömer'in cinlerinin bakış açısından, Merleau-Ponty'nin algı teorisinde tanımladığı o

panoptik 'her yerden bakış açısını' tam olarak temsil edip etmediğimizi merak ediyorum. Bu şifa anında, Ebu Ömer ve cinlerinin yeniden bağlanması gereken bütünü, topluluğu, Tanrı'nın ümmetini temsil ediyoruz. Kuşatılmış bedenin sahipliği için birbirleriyle savaşan güçler, Tanrı'nın hakikatinden ve birliğinden ayrı düşmüştür. Ancak daha yakından incelendiğinde, bütünün gerçekleşmesi de eksik ve 'kutsal'dan kopuktur. Marion'un dediği gibi (2002 : 150–7) belirttiği gibi, kutsalın tüm gerçekleşmeleri mutlaka eksik olmalıdır, çünkü kutsala ancak yokluk olarak gerçek deneyimde yaklaşılabilir (ayrıca bkz. Steinbock). 2007 ; Willerslev ve Pedersen 2010).

En azından benim için, Ebu Ömer'in bedenine her yönden nüfuz eden bu panoptik bakış açısının bir parçası olmak, birlik değil, ayrılık yaşamak demektir. Ebu Muhammed'in endişeli bakışlarına baktığımda ve Erdam, şu anda Tanrı ile birleşme değil, aksine aramızda başka bir mesafe olduğunu hissediyorum.

Ebu Bilal'in bu anda neler yaşadığını hayal etmeye çalışıyorum. Çok sayıda Kur'an parçasını okurken, Ebu Bilal doğrudan Allah'ın sesiyle, peygamberlerin sesleriyle, hatta cinlerin sesleriyle konuşuyor. Bu şekilde, nihai bakış açısına en yakın olanı somutlaştırıyor. Yine de bana sık sık, her vaazında veya Kur'an'la şifa seansında, bu okumalara kendisinin de ihtiyacı olduğunu hatırlatmak için özel bir dua ettiğini anlatmıştır.

Pandolfo olarak ((1997 : 241)'in de belirttiği gibi, bir şifacının işi, görünür ve görünmez arasındaki sınırda durmayı içerir. Görünmez olana erişmek ve Yaratıcının 'sinema yumruğunu' kullanmak, kişinin kendi gücüyle 'kendini yaratıcı' olabileceği putperest düşüncesine sapma riskini taşır (Sedgwick). 2006 : 56; Steinbock 2007 : 212). Katolik bir bağlamda geliştirilmiş olsa da, Marion'un (2002) Tanrı deneyiminin her zaman ve zorunlu olarak yokluk ve mesafeye dayandığı teorisi burada da geçerli gibi görünüyor. Abu Bilal

kutsallığı ne kadar çok somutlaştırırsa, o kadar çok uzaklaşmaya ve kendini alçaltmaya ihtiyaç duyar.

Hümanizm – veya daha doğrusu, diyalektik akıl yürütme yoluyla toplumsal yaşamın engellerini aşma konusunda insan kapasitesine olan inanç – aynı zamanda Deleuze'ün erken Sovyet film yapımcılarının montaj okuluna yönelik eleştirisinin de hedefiydi. Bu film yapımcıları, insanlığı sözde Marksist-Hegelci tez-antitez diyalektiği yoluyla senteze doğru ilerletmenin temel araçlarını sinemada tespit etmişlerdi. [1] Onlar için kurgu, kapitalist toplumun hastalıklarını görünür bir şekilde ortaya koymanın ve komünist ütopyanın kurulması için gereken tedavileri belirlemenin bir yoluydu.

Deleuze, Eisenstein'ın diyalektik kurgusunu eleştirirken (2005b : 203) alternatif bir film felsefesi önerdi. Film kuramlaştırmasının anahtarı, 'insan yaratıcılığının' öznel insan düşüncesinin temel güçsüzlüğünü ve yetersizliğini tanımakla başladığı fikridir. Deleuze'ün dine sık sık karşı çıkmasına rağmen, düşünce biçiminde oldukça 'dini', 'mistik', hatta belki de 'İslami' bir şey var gibi görünüyor (Lovat ve Semetsky). 2009). Marks, Deleuze'ün film teorisini İslam sanatı ile karşılaştırdığı bir çalışmada (Marks (2010 : 18), hem Deleuze'ün sinema teorisinin hem de İslam teolojisinin büyük bir bölümünün, algılanan eylem ve yargılama kapasitemizin askıya alınmasının gerekliliğini nasıl vurguladığını belirtir. Marks'ın (2010 : 17) gözlemlediği gibi, hem İslam'ın *fana' kavramı* – Sufizmde ve ana akım Sünni teolojisinde Tanrı'yı anmak için benliğin tamamen yok edilmesi hali olarak tanımlanır – hem de Deleuze'ün yaratıcılık kavramı, 'hem hayatta kalmamızı sağlayan hem de gerçekten hayatta olmamızı engelleyen psişik organizasyonun (nazikçe) parçalara ayrılması' fikrini içerir. Deleuze, modern sinemayı, normal özne merkezli algının bu şekilde parçalanmasını en iyi şekilde kolaylaştırabilecek ortam olarak tanımlamıştır. Yazdığı gibi (2005b: 161): 'Sinemanın ilerlettiği şey...' Düşüncenin gücü değil, "güçsüzlüğü"... Düşüncenin imkansızlığıdır mesele.

Deleuze, sinemanın evriminde hareket-imge ve zaman-imge arasında derin bir kopuşun meydana geldiğini tespit eder. Hareket-imge ile, Eisenstein'da veya Hollywood'un devamlılık kurgusunda olduğu gibi, zamanı mekândaki harekete tabi kılan sinema türlerini tanımlar (Deleuze). 2005a[1986] : 30 vd.). Hareket imgesi, zamanın insan eylemi ve tepkisinden kaynaklandığı için zamanın dolaylı bir imgesini oluşturur. Hareket imgesi, tarihi, insanlar ve çevreleri arasındaki diyalektik sonucunda meydana gelen doğrusal veya sarmal olayların bir ilerlemesi olarak çağrıştırır.

Deleuze'e göre, klasik sinemanın hareket imgesi ve insan eyleminin ve akıl yürütmesinin kapasitesine duyduğu güven, yirminci yüzyılın ortalarında büyük bir sarsıntıya uğradı. İkinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı felaketlerine uyanan insanlık, tarihi artık ilerleme olarak görmenin mümkün olmadığı bir durumla karşı karşıya kaldı. Deleuze'ün (2005b : 166) belirttiği gibi, dünya kötü bir filme, tersine çevrilmiş bir hareket imgesine benziyordu: 'Modern gerçek şu ki, artık bu dünyaya inanmıyoruz.'

Bu durum, aksiyonu taklit etmeyi (Hollywood'da olduğu gibi) veya insan eylemi için koşullar yaratmayı (Eisenstein veya Vertov'da olduğu gibi) hedeflemeyen, bunun yerine insan eylemini zamanın bir işlevi olarak göstermeyi amaçlayan yeni bir sinema türünün ortaya çıkmasına yol açtı – zamanın içinden ortaya çıkan bir zaman farklılaşması. Modern sinemanın zaman imgesi böylece diyalektiğin askıya alınmasıdır. İzleyicilere tarih yazmak ve oyuncu olmak için anlatı araçları veya senaryolar sağlamak yerine, zaman imgesi 'görme' koşulunu yaratır ve izleyiciyi, insanlığın durumunu insan öznel düşüncesinin, görüşünün ve eyleminin dışında bir noktadan gözlemleyen bir 'gören' veya 'tanık' haline getirir. Deleuze'ün (2005b : 163) yazdığı gibi: 'Sinematografik görüntü, hareket sapmasını üstlendiği anda, *dünyayı askıya alır* veya görünür olanı bir *rahatsızlıkla etkiler* ; bu rahatsızlık, Eisenstein'ın istediği gibi düşünceyi görünür

kılmaktan çok uzaktır ve aksine, düşüncede düşünülmesine izin vermeyen ve aynı şekilde görüşte görülmesine izin vermeyen şeye yöneliktir.'

Deleuze'e göre, vizyoner deneyimleri görülebilen, düşünülebilen veya tepki verilebilen şeylerin ötesine geçen kahin, İkinci Dünya Savaşı'nınki kadar sert koşullar da dahil olmak üzere, durumları kabullenme konusunda özel bir yeteneğe sahiptir. Kahinin bakış açısından, "[dayanılmaz olan artık ciddi bir adaletsizlik değil, günlük sıradanlığın kalıcı bir halidir]" (2005b: 164). Deleuze'e göre, zaman-imgesi dünyayı belgelemez, ancak bu dünyaya olan inancın olasılığını yeniden tesis eder; bu dünyanın bir inanç sıçramasıyla mümkün olduğunu gösterir. Kierkegaard'a atıfta bulunarak, Deleuze filmin "bizi içsel psikolojik bilincin ötesinde, aynı zamanda göreceli dış dünyanın da ötesinde, dış dünyayla mutlak bir ilişkiye geri gönderdiğini" belirtir. ve yalnızca onun dünyayı ve egoyu bize geri kazandırabileceğini keşfeder' (2005b: 171). Kitlelere baskıcılarını devirmek için kavramsal silahlar sağlamayı amaçlayan Eisenstein'ın 'sinema yumruğunun' aksine, Deleuze, çeşitli montaj mekanizmaları aracılığıyla gelişen ve izleyiciyi özgürleştirici bir vahiy ile şok etmeyi amaçlayan, ancak her şeyden önce insan düşüncesinin ve eyleminin yetersizliğini vurgulayan farklı bir 'sinema yumruğu' öne sürer.

Bu gizemli ifadeler, Müslüman muhataplarımın ilahi yaratıcılık ve imanını ona teslim etmenin (*tevekkül ʿalā Allāh*) iyileştirici potansiyeli hakkındaki anlayışlarına birçok yönden benziyor. Ebu Bilal, camideki bir akşam dersinde oldukça basit bir şekilde şöyle açıklamıştı: 'Yaptığım her şeyin ve başıma gelen her şeyin benim elimde olmadığını anlarsam, musibet yaşadığımda üzülmeme gerek yok. Bunun iyi olduğunu anlıyor ve kabul ediyorum.' İnsan öznesinin erişemeyeceği bir dışsallığın işleyişine kendini teslim etme eylemi, İslam'ın *rukye uygulamalarının temel hedefidir* .

Marks'ın (2010) İslam ve Yeni Medya Sanatı karşılaştırması, Deleuze teorisinin, "içkin sonsuzluk" olarak adlandırdığı şeye olan ısrarıyla İslam

mistisizminden nasıl ayrıldığını ortaya koymaktadır; bu, tek bir birliğe indirgenemeyen, sürekli olarak çoğullaşma sürecinde olan bir sonsuzluk fikridir. İslam, sonsuzluğu ve görünmezliği nihayetinde her şeyin her şeye gücü yeten kaynağı ve son noktası olan aşkın bir Tanrı'da konumlandırırken, Deleuze, sonsuzluğun "bir birliğe indirgenemeyeceği" (Marks 2010 : 20) açık bir sistemde çalışır. Aksine, evren sonsuz bir şekilde açılır ve zaman sürekli olarak ileriye doğru itici güçtür. Marks'ın gözlemlediği gibi, Deleuze modelinde "[şeyler geldikleri yere geri katlanamazlar]". Bir sonraki bölümde, içkin ve aşkın sonsuzluk arasındaki bu farkın, özgürlük ve eylemliliğin nasıl anlaşılabileceği açısından önemli sonuçlar doğurduğunu tartışacağız. Ancak Marks'ın (2010 : 12) savunduğu gibi, bu farklılıkları aşırı vurgulamamalıyız. İslam'ın her şeye gücü yeten tanrısı görünmez ve sonsuz derecede kavrayışımızın ötesinde olduğundan, Tanrı ile birliğe yönelik her türlü insan arayışı her zaman eksik kalacaktır. Tanrı'ya yaklaşma arayışı, kendini bir bütüne teslim etmeyi içerir ki bu da tam olarak düşünülemeyeceği için mutlaka açık kalacaktır. Burada amacımız doğrultusunda, Merleau-Ponty'nin (2002) en küçük motor-niyet eylemlerimiz düzeyinde yer alan 'algısal inanç' anlayışına paralel bir durum gözlemliyoruz; örneğin kahve fincanlarını tutmak gibi (bkz. Bölüm 1).

Bruce Kapferer, Sri Lanka'daki büyücülük karşıtı ritüellerin bir analizinde (2013) ritüelin her zaman modern sinemada bulduğumuz 'sinematik' niteliklere sahip olduğunu vurguluyor. Marks'ın Orta Çağ İslam sanatı ile modern medya sanatı arasındaki bağlantıları analiz etmesine benzer şekilde, Kapferer de arkaik ritüellerin, ritüel katılımcılarını çoklu ve Çelişkili bakış açıları. Kendisinin de belirttiği gibi: 'sinema ve ritüelin bariz farklılıklarının yanı sıra, altta yatan bir birlik vardır' (2013: 21; 2014; ayrıca bkz. Behrend, Dreschke ve Zillinger) 2015). Kapferer, ritüelin analitik bir modeli olarak sinemanın, ritüelin dönüştürücü potansiyeline dair farklı bir bakış açısı sağladığını gösteriyor; bu potansiyel, ritüelin drama veya tiyatro olarak yorumlanmasında genellikle göz ardı edilmiştir. Kapferer, birçok

antropoloğun öne sürdüğü gibi, ritüelin öncelikle özne merkezli bedenleşme ve mitolojinin sembolik performansı ile ilgili olmadığını savunuyor. Sinema gibi, ritüel de özne konumlandırmasının sürekli olarak ortaya çıkması, şekillenmesi ve yeniden şekillenmesidir ve tekil bedensel birliğin herhangi bir anlamını yıkmaya çalışır. Deleuze'ün kurgu makinesi gibi, ritüel de ritüel katılımcılarının bakış açılarını patlatarak, 'sanal' alana yeniden erişim sağlar. Marks'ın (2010 : 14) da belirttiği gibi, Deleuze'ün sanallık kavramı, gerçek varoluşun ortaya çıktığı algılanamaz bir olasılık alanı olarak, İslam'ın Tanrı'nın yaratıcı güçlerine dair açıklamalarına yakındır.

Bu bölümde, İslami tedavileri ve Danimarka psikiyatrisindeki konsültasyonları bu tür bir ritüelin gerçekleştirildiği alanlar olarak ele alıyorum. Bu ritüellerle elde edilen çözülme biçimi, Victor Turner'ınkine benzerlik göstermektedir. 1967 : 95) kişinin 'ritüel öncesi durumu' ile ritüelden sonra elde etmesi gereken durum arasındaki eşiği belirleyen, günlük yaşamın 'eşiksel' tersine çevrilmesinin klasik bir tanımıdır. Ancak burada tanımladığım ritüeller, günlük işlerin durumuna geri dönmeyi amaçlamaz. Bu ritüel alanlarına giren hastalar için, geçmiş gibi günlük yaşam da geride bırakılması gereken şeydir. Ritüel, hem hastanın hem de şifacının eşiksel alanın içine çekildiği toplam bir dönüşümün parçası olarak tasarlanmıştır (ayrıca bkz. Mahmood). 2005 : 131).

İslam'da dönüştürücü etken olarak açıkça Tanrı anlaşılmaktadır. Danimarka psikiyatrisinde hastaların Tanrı'ya değil, biyotıbbın işleyişine teslim olmaları gerekir; ancak biyotıbbın camilerde tapılan ilahla bazı ortak özellikleri vardır. Bu tür bir ritüel kurgu makinesinin hem Danimarka psikiyatrisinde hem de İslam'daki cin kovma ayinlerinde nasıl işleyebileceğini daha yakından inceleyelim. Aşağıdaki bölümlerde, 8. Sahnede Aziz'e verilen ilaçtan bahsederek başlayıp, 2. Sahnede yer alan Ebu Ömer'in cin kovma ayinini ele alacağız.

Zyprexa

8. sahnede Aziz'e verilen antipsikotik ilacın prospektüsünü okurken, insan kendini hızla rahatsız edici bir kurgu dünyasında buluyor. Zyprexa (ilaç şirketinin tescilli ticari markası) Eli Lilly tarafından üretilen, ilk bakışta masum görünen ve kolayca gözden kaçırılabilecek o küçük beyaz hap, Zyprexa, olanzapinden yapılmıştır. Ancak içindeki bilgi dünyasına girdiğimizde, uçurumun içindeyiz demektir. Olanzapin'den yapılan Zyprexa, şizofreni ve diğer psikoz türlerinden obsesif kompulsif bozukluğa, bipolar bozukluğa ve depresyona kadar çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılır. İnsan beyninin olanzapine maruz kalmasından çok çeşitli etkiler ortaya çıkabilir. Bildirilen yan etkiler arasında huzursuzluk, kilo alımı, anne sütü üretimi, erkeklerde meme gelişimi, uyku hali, uykusuzluk, kabızlık, idrar retansiyonu, ağız kuruluğu, sinirlilik, yargı bozukluğu, yutma güçlüğü, dişlerde renk değişikliği, vücut ısısının düzenlenmesinde sorunlar, adet düzensizliği, ilgisizlik ve duygusal tepkisizlik, diyabet, beyin sarsıntıları, işitsel halüsinasyonlar, burun akıntısı, geri dönüşümsüz hareket bozukluğu (tardif diskinezi) ve nadir ancak yaşamı tehdit eden nöroleptik malign sendrom yer almaktadır. [2]

Bir hasta Zyprexa almaya başladığında birden fazla kimyasal madde harekete geçirilir ve yeniden düzenlenir; ancak Aziz'e sadece Zyprexa değil, aynı zamanda simvastatin (yüksek kolesterolü kontrol etmek için) ve orfenadrin (kas spazmlarını azaltmak için; Danimarka marka adı Lysantin) de reçete edilmiştir. Olanzapinin simvastatin ve orfenadrin ile kombinasyonunun etkileri incelenmiş olsa da, tüm bu ilaçların Filistinli veya Lübnanlı hastalarda nasıl çalıştığı tam olarak belgelenmemiştir. Psikotrop ilaçlarla ilgili çoğu çalışma Kuzey Avrupa veya Kuzey Amerika'da yapıldığından, bu ilaçların dünyanın diğer bölgelerinden insanların vücutlarında ve beyinlerinde tam olarak nasıl çalıştığı genellikle belirsizdir. Gerçekten de, bu hastaların birçoğunun tükettiği psikotrop ilaç kokteyli,

insan ve biyokimyasal bir montaj deneyi niteliğindedir. Birlikte çalıştığım hemşireler, Danimarkalı olmayan hastalarının, aksi takdirde kapsamlı yan etki listelerinde hiç yer almayan semptomlar bildirdiğinden defalarca şikayet ettiler.

İlaçların kendileri karmaşık bir kimyasal madde bileşimi içermekle kalmaz, aynı zamanda diğer psikotrop ilaçlarla birlikte insan vücuduyla etkileşimleri daha da karmaşık bir yapı oluşturur. Bu yapıların etkileri, genellikle hacimli olan hasta kayıtlarında bir ölçüde rapor edilir. Bu dosyalar, hastanın tedavisine dahil olan tüm doktorlar, hemşireler, sosyal hizmet uzmanları, psikiyatristler ve psikologlarla yaptığı her görüşmenin kayıtlarını içerir. Her sağlık çalışanı, hastanın sorunları ve acıları hakkındaki analizini rapor eder, tedavi için en iyi önerilerini sunar ve hastanın kendi anlatımını tekrarlar. Eğitimsiz bir göz için okuması zordur. Çok sayıda ses, kimyasal madde ve semptom arasında kendimi hızla kapana kısılmış ve kaybolmuş hissettim.

Aziz'le 2011'de tanıştığımda, kayıtlarının dört cildi yirmi yıldan fazla bir süreyi, on altı hastane yatışını ve yüzlerce konsültasyonu kapsıyordu. Bu dosyaları okumayı öğrenen hemşire ve psikiyatrist için, Tedavi ettikleri hastanın çektiği acılara dair ipuçları sunarlar – 'her yerden ve her andan bakışlar'. Ancak bunlar yalnızca kısmi ve anlık bakışlar olabilir, çünkü biriken dosyalar genellikle tek bir kişinin hafızasının sınırları içinde tutulamayacak kadar büyük ve anlaşılmazdır. Hasta kayıtları, ilaçlar, denemeler ve ilaçlarla ilgili araştırma literatürüyle temsil edilen bu engin ve sürekli gelişen bilgi birikimi, psikiyatrik tedavinin gerçekleştiği görünmez zemini oluşturur. Küçük psikotrop tablet, tüm bunları tek bir figürde, hastanın geçmişine ve bugününe cevap veren ve geleceğin olasılıklarını belirten belirli bir tür 'zaman-imgesinde' yoğunlaştırır. Hastanın psikotrop tabletin içinde yer alan muazzam bilgi birikimine erişmesini engelleyen tek

şey, insan hafızasının ve kavrayışının bunu içerecek şekilde donatılmamış olmasıdır.

Çoğu psikotrop ilacın karmaşıklığı göz önüne alındığında, Zyprexa gibi bir ilaçla tedaviye başlamanın ne kadar büyük bir inanç sıçraması gerektirdiğini tahmin etmek zor değil. Bildiride açıkça belirtildiği gibi, bu ilaçlar sadece iyileştirme gücüne sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda zarar verebilir ve hatta öldürebilir.

Bu antipsikotik tabletler hastayı psikozdan kurtarabilir, ancak belirli koşullar altında ek psikotik sanrılara neden olabilirler. Olanzapin örneğinde, McGlashan ve ark. (2006 : 790) bir yıllık randomize çift kör plasebo denemesine dayanarak, psikoz için anlamlı bir faydalı tedavi etkisinin gösterilemediği sonucuna varmışlardır. Bununla birlikte McGlashan ve ark. ayrıca, neredeyse anlamlı tedavi farklılıklarının olanzapinin psikozun başlangıcını geciktirebileceğini öne sürdüğü sonucuna da varmışlardır. Healy (2006) daha da rahatsız edici bir sonuca varıyor. Çok sayıda FDA denemesini inceleyen bir araştırmada, olanzapinin yan etkilerinin 'psikotrop ilaç denemeleri tarihindeki en yüksek intihar oranına' yol açtığını iddia ediyor (Healy 2006 : 76). [3.] Bölüm 4'te tartışıldığı gibi , antidepresanlar hakkında da benzer bulgular yayınlanmıştır. Hastayı depresyon durumundan kurtarabilirler, ancak hastayı daha da derin bir depresyon yüküyle de karşı karşıya bırakabilirler (tartışma için Parker, Anderson ve Haddad'a bakınız). 2003 ; Bloom 2010 ; Kirsch 2010).

Psikoterapötik tıbbın gücü, Yeni Ahit'in şefkatli, her zaman bağışlayan İnsan-Tanrısı'na değil, Eski Ahit'in veya Kur'an'ın ilahlığına benzer: iyileştirebilen, ancak diğer zamanlarda da kullarına ciddi zararlar verebilen bir ilahlık. Bu ilaçlar, Foucault'nun biyolojik iktidar kavramının önerdiği gibi sadece hayatı korumakla kalmaz, aynı zamanda pastoral iktidarın (bkz. Bölüm 4) yönlerini egemen iktidarın tehdit edici potansiyeliyle birleştirir (Foucault). 1982; 1988 : 278).

Zyprexa ile tedaviye başlamak için hastaların, zarara ilişkin şüphelerini ve korkularını bir kenara bırakmaları ve kendilerini ilacın işleyişine bırakmaları gerekir. Hastalar, insan iradesini yeniden kazanmak yerine, vücutlarında işleyen biyokimyasal mekanizmaların tanığı ve ifadecisi olmalıdırlar. Bedenler. Ritüel bir olay olarak, psikiyatrik konsültasyonlar, psikozun ve insan öznesinin biyomedikal bilginin enginliğine maruz kalması olarak anlaşılabilir. Deleuze'ün tanımladığı zamanın doğrudan imgesi gibi, bu bilgi bütünü de uzay ve zamanı keserek, geçmişin, şimdinin ve geleceğin açılıp var olduğu bir başlangıç noktası olarak kendini gösterir. İyileştirici karşılaşmada, bu bilgi, hastaların kişisel şans ve şanssızlık yörüngelerini, mantıklı ancak nihayetinde kontrol edilemez olan psikofarmakolojik evrenin işleyişine emerek işlev görür. Ancak şifacı için, hastalarını psikotrop ilaç dünyasına davet etmek her zaman kolay bir iş değildir. Genellikle önemli bir dirençle karşılaşırlar ve çabaları her zaman başarılı olmaz.

Güzel bir kravat

Aziz ve Esther'in ilişkisi birkaç yıl öncesine dayanıyor. Haftalık konuşmaları bana, sanki bir senaryoyu prova ediyorlarmış gibi, tekrarların tekrarı gibi geliyor. İyi bir ilişkileri var gibi görünüyor ve senaryoda oynamaları gereken roller için birbirlerini seviyor ve saygı duyuyorlar. Aziz'in hayatı ve sorunları, psikotik atakları ve hastaneye yatışları her Pazartesi küçük değişikliklerle tekrarlanıyor. Önce selamlaşma, genel durum hakkında konuşma, ardından Aziz'in ilaçlarını alıp almadığı, spor salonunda egzersizlerini yapıp yapmadığı, birine kızıp kızmadığı hakkında tartışma, ardından haftalık psikotrop ilaç dozunu içeren mavi kutunun teslimi, son olarak tartım ve ardından veda.

Bir süredir görüşmeleri takip edip kaydediyordum. Nisan 2011'de Esther'in özellikle yoğun olduğu bir günde, etkileşimleri öyle bir şekilde yoğunlaştı ki, bu durum bana montaj estetiğinin, psikiyatri kurumlarında

kolaylaştırılan benliğin teslimiyetini anlamak için nasıl bir analiz aracı olarak kullanılabileceği konusunda düşünmeme neden oldu:

'Nasılsın Aziz?' diye soruyor Esther.

'İyiyim.' Bu, Aziz'in her Pazartesi verdiği standart cevaptır.

'İyisin.' Esther tamamen ikna olmuş değil.

'Çok kolay.'

Aziz, Esther'e gülümsedi. Bu karşılıklı konuşmayı daha önce birçok kez yapmışlardı. Esther'in bugün yoğun bir programı vardı, bu yüzden Aziz'in mevcut durumu hakkında daha fazla soru sormaktan vazgeçti.

'Kan testlerinizin sonuçları geldi. İlacın en azından bir kısmını aldığınızı görüyorum.'

'Her şeye katlandım.'

'Hepsini alırsanız, bu iyi. Normal aralıkta, bu yüzden inanıyorum.'

Esther, mavi ilaç kutusunun küçük bölmelerine çok sayıda tableti yerleştirmeye başlar. Aziz'in sorularına verdiği cevaplardaki direnci fark eder. Ona burada yaptıklarının aslında onun iyiliği için olduğunu hatırlatmaya karar verir: "Çünkü seni önemsiyoruz Aziz. İyi olmanı istiyoruz. İstediğimiz bu."

'İyiyim.' Aziz, iyi olduğunu bir kez daha teyit etmek zorunda kaldığı için biraz sinirlenmiş gibi görünüyor.

Esther, bu durumu fırsat bilerek Aziz'le birlikte farklı hapların etkilerini prova etmeye karar verir.

'Şimdi ilacı hazırlarken neden almanız gerektiğini biliyor musunuz diye sorabilirim. Bu pembe tabletleri neden aldığınızı biliyor musunuz?'

'Yan etkiler.'

'Herhangi bir yan etkiniz oldu mu?'

'HAYIR.'

'Ama bunları yan etkileri için alıyorsunuz. Peki ya düşünceleriniz? Nasıl hissediyorsunuz?'

'Hiçbir düşüncem yok.'

'Senin de böyle düşüncelerin olmalı, değil mi? Kızabileceğin insanları düşünmek, sen de böyle düşünmüyor musun?' Esther hâlâ Aziz'in iç dünyasına bir giriş yolu arıyor. Bir sorunun farkına varmak. Sorunları inkâr etmek, Aziz'in psikotik davranışlarının bir parçası.

'Hayır, teşekkür ederim. Kimseye kızgın değilim, herkesi severim.' Aziz, Esther'in sorularına vereceği cevapları birçok kez prova etmişti. Aziz'in olumlu cevaplarının pozitif psikotik semptom belirtileri olarak yorumlanabileceğinin ne kadar farkında olduğundan emin değilim. Ancak bu sorulara olumsuz cevaplar da yaklaşan bir psikotik atağın belirtileri olarak yorumlanabilir. Bunun yerine, Esther'in sorusuna kibarca ama sürekli bir ironiyle cevap vererek, tartışmada üstünlüğü ele geçirmiş gibi görünüyor.

'İnsanlar da seni seviyor mu? Seninle konuşmak istiyorlar mı?'

'Evet, hepsi benimle konuşuyor. Ben iyi bir insanım.'

Esther konuyu değiştirmeye karar verir ve Aziz'e diğer tabletler hakkında bilgi edinmek için sorar. "Şu kahverengi olanlar... Bunları neden aldığınızı biliyor musunuz?"

'Hayır. [Duraklama.] Kan için mi?'

'Evet, çünkü kanınızda çok fazla yağ var.'

'Ama şimdi daha iyi, değil mi?'

'Bu daha iyi olacak, çünkü kanınızdaki yağ miktarını azaltacak. Yemek yerken bunu da düşünüyor musunuz?'

'Spor salonuna gidiyorum.'

'Bu iyi, ama yemek yerken de bunu göz önünde bulundurabilirsiniz. Çok fazla pasta yiyor musunuz?'

'Haftada üç kez.'

'Yağ içeren bu şeylerin hiçbiri sağlığınız için iyi değil.'

Konuşmanın bu noktasında Esther, üstünlüğünü yeniden kazanmış gibi görünüyor. Aziz, spor salonunda egzersiz yaptığını belirterek kendini ele verdi. Bu cevap ironiyle desteklenmediği için Esther aniden hastasını yakalamayı başardı. Aziz'in spor salonundaki çabalarını takdir ediyor ancak bunun yeterli olmadığını ve yağ alımını da azaltması gerektiğini belirtiyor.

'Peki ya o beyaz tabletler, Zyprexa? Bunları neden alıyorsunuz?'

'Bilmiyorum.' Aziz bu hapları neden almak zorunda olduğunu gayet iyi biliyor. Cevabı, tedaviye olan direncini ve antipsikotiklerin aslında kendisine zarar verdiğine olan inancını ortaya koyuyor.

'Onlara neden ihtiyacınız var?'

'Evet, bu Zyprexa.'

'Vücutta ne işe yarıyorlar?'

'Ne demek istiyorsun?'

'Sizin üzerinizde nasıl bir etki yaratıyorlar?'

'Sizi sakinleştirirler.'

'O zaman uyuman daha kolay olur, değil mi?'

'Evet, taş gibi uyuyorum. Saat onda yatıp onda uyanıyorum.'

'Zyprexa aynı zamanda psikolojik olarak da sizi güçlendiriyor. Bu yüzden hepsini almanız önemli. İşte bir haftalık doz.' Esther, Aziz'e mavi hap kutusunu uzatıyor.

'Akşam yemeği için teşekkürler.'

Esther, Aziz'e küçük bir plastik poşet uzatarak, "Bunu taşımanı ister misin?" diye sordu.

'Önemli değil. Bu güzel bir kravat mı?' Aziz, Esther'in görebilmesi için kravatını eliyle kaldırdı.

'Bugünkü kıyafetlerin gerçekten çok güzel.'

'Güzel, değil mi? Az önce aldım.'

'Gömlek de mi?'

'Evet.'

'Görüşürüz.'

'Gelecek Pazartesi görüşürüz.'

Bu tuhaf etkileşimde gördüğüm şey, Aziz'in içindeki hastalığı tanımlamayı ve dönüştürmeyi amaçlayan, İslam'daki cin kovma ayinlerindeki gibi bir tür

soru bombardımanı şeklinde gerçekleşen bir tür psikoterapi. Esther'e göre, Aziz'in psikotik atakları, diğer şeylerin yanı sıra, sanrılarını inkar etmesiyle karakterize ediliyor. [4] Tıpkı Feysal ve Ebu Ömer'in cinlerinin Tanrı'nın hakikatine şahitlik etmeye zorlanması gibi, Aziz de burada almak zorunda olduğu tüm ilaçların iyileştirici etkilerine şahitlik etmeye zorlanıyor. Hastalığını ve gerçek tedavi yöntemini kabul etmeye zorlanan Aziz'in, psikiyatrik sağlık hizmetlerinin hakikatine şahitlik etmesi ve bedenini teslim etmesi gerekiyor. Ancak Ebu Ömer ve Feysal'in cinleri gibi, Aziz veya içindeki hastalık, inatla tespit edilmeye ve dönüştürülmeye direniyor. Katmanlarca Esther'in sorularına verilen ironik cevaplar ve küçük yalanlar, onun sözlerinin ve uyuşturucunun etkilerine karşı bir savunma mekanizması olarak kurgulanmıştır (bkz. Scott). 1990).

Esther'in bakış açısından, durumu, psikozun bir kamuflaj stratejisi uygulayarak, kendini bir insan gibi gizlemesi olarak yorumlayabiliriz. "Ben iyi bir insanım," diyor ve Esther'den karşılıklı bir tanıma talep ediyor. Esther, normal bir konuşmaya devam etmek için bunu tanımalı, ancak aynı zamanda tuzağa düşmemek için de görmezden gelmelidir. Bu karmaşık durum, tüm şeytan çıkarma işlemlerindeki ana tehlikeye, yani şeyhin cinle diyaloğa girmesine paraleldir. Bir psikoz veya cin, Tanrı'nın veya psikotrop ilaçların muazzam gücüne kıyasla zayıf olsa bile, görünmezlik avantajına sahiptir. Gücü, görünmez kalmakta, yalanlar, sahte isimler ve sahte cephelerden oluşan bir ağda kendini örtmekte ve kamufle etmekte yatar. Bu durumda Esther, psikozu bir insan olarak tanıma tuzağına düşmekten kaçınmalıdır. O, bu durumun ortak insanlık iddiasına kayıtsız kalmalı ve bunun yerine psikotrop ilaçların etkilerini sıralamaya devam etmelidir: pembe tabletler yan etkiler içindir, kahverengi haplar kanınızdaki yağı azaltır, beyaz haplar rahatlamanıza ve uyumanıza yardımcı olur; spor salonuna gitmeniz iyidir, ancak haftada üç kez pasta yemeyin.

'Bu kravat güzel mi?'

Sonunda Esther, takdir talebine karşı koyamaz: "Evet, bugün kıyafetleriniz gerçekten çok güzel." Görüşmesi gereken birçok hasta nedeniyle zamanı kısıtlıdır. İşine devam edebilmek için Aziz'i ofisinden çıkarması gerekmektedir. Aziz'in ilaçlarını alması gerektiği için, Esther kan testlerini kontrol ederek ilaçlarını gerçekten alıp almadığını görebilir. Ancak bu özel Pazartesi günü, Aziz'in bilincini biyotıbbın iyileştirici etkilerine teslim etmeyi başaramadığı açıktır. Esther'in bu görüşmede ortaya koyduğu büyük tablet ve bilgi kümesi, Aziz'in sürekli ironisiyle ezilmiştir. Aziz'in içindeki hastalık güçlüdür; bu durum, şeytanlarını kovmaya çalışan ancak pek başarılı olamayan şeyhler tarafından da bildirilmiştir. Esther, ancak hastaneye yatırıldığı ve uzun süreli takıntı ve zorla ilaç tedavisi gördüğü dönemlerde tedavinin işe yaradığını ve durumunun iyileştiğini hissetmiştir. İşte bu dönemde Aziz, Esther'i el sıkışarak selamlamaya başlamış ve hatta ziyaretine geldiğinde ona sarılmıştır.

Tanrı, hiçbir etkisi olmayan sihirler yaratacaktır.

Ebu Ömer, oturma odasındaki halının üzerinde uzanıyor. Ebu Bilal, sağ elini Ebu Ömer'in göğsüne koymuş, yanında oturuyor. Ebu Beşir ise solunda, Ebu Ömer hareket etmeye başlarsa onu yakalamaya hazır bir şekilde oturuyor. Ebu Ömer'in karısı Ümmü Ömer ise arkasında, bacaklarının yanında oturuyor.

Ebu Ömer'in camide şeytan kovma ayininden üç hafta geçti. Evde birkaç gün geçirdikten sonra Ebu Ömer camide namaz kılmaya başladı. Tekrar camiye gittim. Onunla konuştuğumda az konuşuyordu ama mutlu görünüyordu. 'Şimdi çok daha iyiyim, Allah'a şükür - *el-ḥamdu li-l-Lāh* ,' diye beni temin etti. İkna olmadım. Konuşma tarzında bir gerginlik vardı. Birkaç gün sonra, ailesiyle birlikte, Ebu Ömer ek bir şeytan çıkarma ayinine ihtiyaç duyduğuna karar verdi.

Bu akşam, Ebu Ömer'in evinde, tüm sahne kendini tekrar ediyor. Bu sefer katılamıyorum, sadece kamerayı tutmak zorundayım. Hiçbir şekilde yardım edememek tuhaf geliyor. Kameramın titrek hareketleri, böylesine büyük bir mücadeleye sadece bir gözlemci olmanın verdiği huzursuzluktan kaynaklanıyor (bkz. Sahne 2 ve Sahne 12). Katılımcı olmak çok daha kolay.

"Ellerim terliyor ve boğazım düğümlendi," diyor Ebu Ömer.

'Korkuyorsun. Korkma, Allah'a güven.' Ebu Bilal, okuma sırasında başının incinmemesi için ona kanepeden bir yastık uzattı.

Ebu Bilal, şeytan çıkarma işlemine şu duayla başlar: "Lanetli cinne karşı, her şeyi işiten ve her şeyi bilen Allah'a sığınırım."

Dua üç defa tekrarlanır. Ardından Ebu Bilal, Kur'an'ın ilk ayeti olan Fatiha Suresi'ni okumaya başlar. Bu da üç defa tekrarlanır, her tekrardan sonra Âmin ve üç kısa, keskin nefes verilir.

Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahman olan, Merhamet eden, Kıyamet gününün sahibi olan Allah'a aittir. Biz Sana ibadet ederiz, Senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, nimetlendirdiğin kimselerin yoluna, gazaba uğramayan ve sapmayanların yoluna hidayet et. (Kuran 1:1-7)

Ayette tekrarlar yapılırken, Ebu Bilal elini Ebu Ömer'in göğsüne götürür ve okuyuşunun temposu ve yoğunluğu artar. Ardından Kur'an'ın ikinci suresi olan Bakara suresinin ilk beş ayetini okumaya başlar:

Alif Lam Mim. [5] Bu, şüpheye yer bırakmayan, Allah'tan korkanlar, gaybı iman edenler, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak edenler için hidayet içeren bir kitaptır. Size indirilen vahye ve sizden önce indirilenlere iman edenler, ahirete sağlam bir şekilde iman edenlerdir. İşte

bunlar Rablerinin hidayeti peşinde koşanlardır ve işte onlar kurtuluşa ereceklerdir. (Kuran 2: 1-5)

Ebu Bilal şimdi Bakara Suresi'nin 255. ayetine geçiyor. Çeşitli hadislerde bu ayet – 'taht' ayeti, Ayetü'l-Kürsi – Kur'an'daki en güçlü ayet olarak tanımlanır ve bu nedenle şifa ve korunma için yaygın olarak kullanılır. Okuma daha da hızlanır ve yoğunlaşır. Ebu Ömer'in gözleri açılır ve bakışları aniden Ebu Bilal'in yüzünden, elinden, sonra Ebu Beşir'e, sonra da tavana kayar. Ayakları titremeye başlar.

Allah: Ondan başka ilah yoktur, O ebedidir, daima gözetleyendir. Ne uyku ne de uyuklama O'nu tutar. Göklerde ve yerde olan her şey O'nundur. Her şey O'na aittir. O'nun izni olmadan kim O'nun nezdinde şefaat edebilir? O, onların önündekini de arkasındakini de bilir; fakat onlar O'nun bilgisinden, O'nun dilediği dışında hiçbir şey kavrayamazlar. O'nun tahtı gökleri ve yeri kuşatır; ikisini de korumak O'nu yormaz. O, en yücedir, muazzamdır. (Kur'an 2:255)

Taht ayetinden sonra, Ebu Bilal Bakara Suresi'nin 102. ayetine geri dönüyor; bu ayet, Süleyman ile cinler arasındaki mücadeleyi anlatıyor:

[Onlar, inkârcılar], şeytanların Süleyman'ın Krallığı hakkında uydurdukları şeylere uydular. Süleyman'ın kendisi inkârcı değildi; inkârcılar şeytanlardı. (Kuran 2:102)

Bu ayetin ilk dizesi okunurken, Ebu Ömer'in vücudu aniden yukarı doğru bükülür. Ebu Bilal ona aşağı inmesini emreder – *inzil taḥt* – ve ardından 102.

ayeti baştan tekrar okur. Ebu Ömer kükrer. Ebu Bilal 102. ayeti okumaya devam eder:

Onlar insanlara büyücülüğü ve Babil'de Harut ve Marut adlı iki meleğe vahyedilenleri öğrettiler. Oysa bu iki melek, önce kimseyi uyarmadan, 'Biz ancak denemeye gönderildik, inkâr etme' demeden asla öğretmediler. Bu ikisinden, karı koca arasında fitneye yol açabilecek şeyleri öğrendiler, fakat Allah'ın izni olmadan kimseye zarar vermediler. Kendilerine zarar verecek şeyleri öğrendiler, fayda sağlayacak şeyleri değil; çünkü bu bilgiyi edinen herkesin ahiretteki payını kaybedeceğini çok iyi biliyorlardı. Eğer bilselerdi, canlarını ne kötü bir bedel karşılığında satarlardı! (Kur'an 2:102)

Ebu Ömer yine yere yığılıp sessizce uzanır. Ebu Bilal, Firavun'un sihirbazlarından Musa'ya sihirlerini göstermelerini istediği hikâyesini anlatan Yunus Suresi'nin 81. ayetine geçer: "Onlar sihirlerini gösterdiklerinde Musa, 'Getirdiğiniz her şey sihirdir ve Allah bunların etkisiz olduğunu gösterecektir' dedi." (Kur'an 10:81).

Bu ayet, Ebu Ömer'in cinini derinden etkilemiş gibi görünüyor; cin yukarı doğru itmeye ve kükremeye devam ediyor. Ebu Bilal son kısmı tekrar ediyor – 'Allah bunun hiçbir etkisi olmadığını gösterecektir' – bu sırada Ebu Beşir ile birlikte Ebu Ömer'in bedenini yere doğru itiyorlar. Ebu Ömer'in gözleri şimdi sonuna kadar açık, endişeli ve vahşi. Ebu Bilal cinne doğrudan sesleniyor: 'Allah'a yemin ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur.' Ebu Ömer'in içindeki cin ise sadece gergin bir kükreme ile karşılık veriyor.

'Sen kimsin?' Ebu Bilal sorusunu üç kez tekrarladı, ancak sadece hırıltılı bir cevap aldı. Sonra 81. ayeti tekrar okumaya başladı ve Tanrı'nın sihri etkisiz kılacağını bildiren pasajı dört kez tekrarladı. Bu sırada Ümmü Ömer, kocasının bacaklarını tutarken, tüm sahneyi yukarıdan kameramla kadraja

alabilmem için ayağa kalkmamı istedi. Ebu Ömer'in sağ elinin işaret parmağı, üç hafta önceki şeytan çıkarma sırasında olduğu gibi, sonuna kadar uzanmıştı. Ayakları çılgınca titriyordu. Ebu Bilal 81. ayeti bitirip 82. ayete ve 83. ayetin ilk yarısına geçiyor:

"Allah, bozguncuların işlerini doğru kılmaz; O, hakikati kendi sözleriyle korur, kötülük yapanlar ondan nefret etseler bile." Fakat Musa'ya kendi halkından birkaç kişi dışında kimse inanmadı; çünkü Firavun ve önderlerinin kendilerine zulmetmesinden korkuyorlardı. (Kur'an 10:82-83)

Ebu Bilal geriye sıçrar ve "Allah sihri etkisiz kılacaktır" (Kur'an 10:81) ayetini tekrarlar; bu sırada Ebu Ömer'in vücudu tekrar şiddetli bir şekilde sarsılır. Ebu Bilal 81. ayetin başından tekrar başlar, bu sırada Ümmü Ömer kocasının başını eliyle aşağı doğru bastırır. Allah'ın sihri etkisiz kılacağını tekrarladıktan sonra, Ebu Bilal şimdi Bakara Suresi 102. ayete, kâfirlerin Süleyman değil, kötü cinler (*şeytanlar*) olduğu anlatımına geçer. Ebu Ömer yukarı doğru eğilir, inler ve Ebu Bilal'e kükrer. Boğazındaki ve şakaklarındaki damarlar atıyor. Başı biriken öfkeyle sallanıyor. Ebu Bilal, sihrin melekler tarafından insanlığa bir imtihan olarak gönderildiğini, ancak insanların sihri eşler arasında anlaşmazlık çıkarmak için kullandığını anlatan ayetleri okumaya devam eder. Ebu Ömer kurtulmaya çalışırken ve Ebu Beşir'den Ebu Bilal'e çılgınca bakarken, sihrin Allah'ın izni dışında kimseye zarar veremeyeceğine dair cümlenin son kısmı tekrarlanır.

Tanrı'nın birçok sesi

Ebu Bilal, Ebu Beşir, Ümmü Ömer ve Ebu Ömer'in şeyhin taleplerine boyun eğmeyi reddeden içsel iradesi arasındaki şiddetli mücadele bir süre devam eder. Okuma boyunca, Ebu Ömer'in hastalığı, insanlığın Cennet Bahçesi'nden kovulması sırasında başlayan ve daha sonra İbrahim, Musa,

Süleyman, İsa ve Muhammed zamanlarında devam eden, insanlar ve cinler arasındaki büyük mücadele bağlamına yerleştirilir.

İlahi metinlerin Ebu Ömer'in mücadelelerine dahil edilmesi, algılanan olayı farklı bir düzeye taşıyor. Webb Keane'in de belirttiği gibi (2013 : 9), birçok dini gelenekteki yazılar bu şekilde, bir şeyin bir semiotik biçimden diğerine dönüştürüldüğü 'semiyotik dönüştürücüler' olarak işlev görür. Bizim durumumuzda, ilahi metin Tanrı'nın görünmez gücünü görünür kılar; bu da Ebu Ömer'in bedenini işgal eden görünmez cini daha da şiddetlendirir ve açığa çıkarır. Kur'an ayetleri aracılığıyla, cin, yalnızca peygamberlere ve insanlığa doğrudan birinci şahıs emir kipiyle hitap etmekle kalmayıp, aynı zamanda peygamberlerin, inananların, inanmayanların, insanların sesleri aracılığıyla da konuşabilen, her şeye gücü yeten bir konuşmacıya ifşa edilir. ve cinler. Cinler, şeyhle değil, ilahi kanunların ta kendisiyle savaştığını ve bu savaşın bile aslında kendilerine ait olmadığını, daha ziyade ilahi düzenin bir parçası olduğunu fark etmeye zorlanırlar. Böylece cinler, savaşın oynandığı bir aracı haline gelirler.

Tanrı'nın sesi, birden fazla özne konumuna iç içe geçerek, bazen tek bir cümle içinde hitap şeklini ve anlatıcının biçimini değiştirir. Örneğin, konuşmacı konumlarının bu yoğunlaşması veya montajı, Ebu Bilal'in İhlas Suresi (112), Felak Suresi (113) ve Nas Suresi'ni (114) okumaya başladığında görülür. Bu ayetlerde, diğer birçok ayette olduğu gibi, Tanrı, Cebrail meleği aracılığıyla birinci şahıs olarak doğrudan Peygamber'e hitap eder ve Peygamber'e koruyucu bir dua okumasını emreder. Tanrı'nın sözleri daha sonra, yine birinci şahıs olarak anılan Peygamber'in sözleri aracılığıyla dile getirilir:

De ki: "İnsanların Rabbi, insanların yöneticisi, insanların Tanrısı olan Allah'a sığınırım; sinsice fısıldayan, insanların kalplerine fısıldayan, ister cin olsun ister insan, o sinsice fısıldayandan sakınırım." (Kuran 114: 1-6)

Konuşmacı pozisyonlarının kurgusu, Ebu Bilal'in kendisini ve hastasını korumak, cinlere karşı bir suçlamada bulunmak ve cinlerin kötü ve özünde boşuna olan çabalarından vazgeçip Yaratıcısının iradesine ve korumasına boyun eğmeleri için bir emir vermek amacıyla gerçekleştirdiği şeytan çıkarma ayininde somutlaştığında daha da karmaşık hale gelir. Ayini gerçekleştiren kişi olarak Ebu Bilal, okuma yoluyla ortaya çıkan çoklu ve istisnai kimliğin bir tür 'üçüncü kişisi' haline gelir; Ebu Bilal'in bedeniyle sınırlı olmayan, aksine hem hasta hem de cinler aracılığıyla akıp konuşan, bedensiz bir kimlik. [6]

Bu tilavet, Deleuze'ün tanımladığı zaman imgesine benzer bir vahiy uyandırır. Zaman imgesi gibi, Kur'an'dan birçok alıntının tilavet edilmesi de şeyh, hasta ve cinler arasında oynanan güç diyalektiğini çözmeye yarar. Böylece eylem ve düşünce insan öznesinden ayrılır ve insan sonuç olarak yaşamın bir şahidi haline gelir. Tilavet yoluyla, Kur'an'da zikredilen çeşitli peygamberlerin ve cinlerin sözlerinin ve eylemlerinin nihayetinde Allah'tan kaynaklandığı gibi, şifacının ve hastasının gerçek eylemlerinin ve sözlerinin de Allah'tan kaynaklandığı açıkça ortaya çıkar.

Şeytan çıkarma ayini, Saffat Suresi, Bakara Suresi'nin son ayetleri, Kalem Suresi, İbrahim Suresi, Cin Suresi ve Nahl Suresi'nin okunmasıyla devam eder. Ebu Bilal, cinlere doğrudan hitap ederek kimliklerini ve kökenlerini açıklamalarını ister: "Sen yanana kadar okumaya devam edeceğim. Kim olduğunu söyle. Allah'a yemin ederim ki söyleyeceksin. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Peygamberi olduğuna şahitlik et. Nerelisin sen?"

Nihayet Ebu Bilal, Kafirun Suresi'ni (109) okumaya başladığında ve ardından Kur'an'ın son üç suresinin (112-14) bir kez daha tekrarını

yaptığında, Ebu Ömer'in içindeki mücadele sona eriyor. Görünüşe göre cin baskıya dayanamıyor ve ele geçirdiği bedeni terk ediyor.

Şeytan çıkarma ayini boyunca cinlerin bazı Kur'an ayetlerine diğerlerinden daha şiddetli tepki gösterdikleri görülmektedir. Jørgen Aagaard'ın trans olarak tanımladığı *sarâ , hem entelektüel hem de duygusal bir bilinç uyanışı gibi görünmektedir. Sarâ* halinin oluşmasında şeyhin tonu, estetik ve tilavetin yoğunluğu önemli olmakla kalmaz ; ayetlerin dilsel içeriği de aynı derecede önemlidir. *Sarâ,* şeyhin Kur'an'ın duygusal ve sözlü anlamlarını cinlere ve hastaya aktarma çabasıyla tetiklenir.

Ebu Ömer'de, Musa ve Mısır firavununun sihirbazları hakkındaki ayet (Kur'an 10:81) en etkili olanıydı. Şeytan çıkarma sırasında, Ebu Bilal diğer ayetler daha az etkili göründüğünde sürekli olarak bu ayete geri döndü. Şeytan çıkarmadan sonraki tartışmada da, şeyhin Ebu Ömer'in sorununun kökeninin cinler değil, sihir olduğu sonucuna varmasına yol açan da bu ayetin görünür etkisidir (bkz. Sahne 12). Bu şekilde Kur'an ayetleri bir teşhis aracı olarak işlev görür. Feysal'ın şeytan çıkarmasında (4. ve 5. bölümlerde ele alınmıştır), Süleyman ve cinler hakkındaki ayet (Kur'an 2:102) en büyük etkiyi göstermiş, cinleri konuşmaya ve ilahi sözlerin anlamlarını çarpıtmaya zorlamıştır. Ester'in Aziz'in sorunlarına ve acılarına bir yol bulmak için bir çatlak arama çabası gibi, şeyh de hastalığın gerçek nedenini ve doğasını bulmak ve belirlemek için Kur'an'da kaydedilen mücadelelerin okunmasıyla hastayı inceler. [7]

Ebu Ömer'in cin çıkarma ayininin yoğunluğuna rağmen, iyileştirme ritüelinin ne ölçüde başarılı olduğu açık değildir. Şifacı için hasta, cin ve kendisi arasındaki güç mücadelesinin üstesinden gelmek zorlu bir iştir ve çoğu zaman çabalar başarısız olur. Cin görünmez olduğu için şifacının saldırılarından kolayca kaçabilir. Sadece şifacıyı konuşmaya ikna ederek onu alt etmesi yeterlidir. Şifacı Kur'an okumadığı sürece cin kendini

güvende hisseder. Dahası, cin vücudu terk edip şifacı hastayı terk ettikten sonra tekrar girebilir.

Cinlerin direncini anlamak için, Kur'an ayetlerine maruz kaldıklarında hissedebilecekleri muazzam kırılganlığı hayal etmemiz gerekir. Aziz'in psikotropik tedaviye başlarken cehennem ateşinin alevlerine dokunulmuş gibi hissetmesi gibi, muhataplarıma göre cinler de ayetlerin yakıcı etkisini hissederler. Kur'an tilaveti sırasında cinler, seslerin çok sesli yoğunlaşmasıyla ortaya çıkan Tanrı'nın engin farklılığına maruz kalırlar. Bu farklılığa boyun eğmek, insan bedenini yasadışı bir şekilde işgal etmelerinden vazgeçmelerini gerektirir. Aziz'in biyotıp dünyasına iman etmesi gerektiği gibi, cinlerin de insan bedeninden çıkıp, sınırlandırılamayacak bir şeye olan kesinliğe doğru sıçramaları gerekir. Şeytan çıkarma ayinlerinde cinler genellikle şeyhlerden merhamet dilerler, çünkü akrabaları insan bedeninin dışında beklemektedir. Eğer Allah'ın iradesine boyun eğerek İslam'ın iman hükmünü (*şehadet*) kabul eder ve bu dünyadan ayrılırlarsa, öteki taraftaki akrabaları ihanetleri nedeniyle onları öldürmeye hazır beklerler.

Ebu Ömer'de yapılan cin çıkarma ayini bir nebze etkili olmuş gibi görünse de, yalnızca kısmen başarılı oldu. Ayinden sonra Ebu Bilal, Ümmü Ömer ve Ebu Beşir, cinin ölüp ölmediği veya Ebu Ömer'in son çığlığı sırasında bedenini terk edip etmediği konusunda tahminlerde bulunuyorlardı. Ancak ayin bittikten kısa bir süre sonra, bedeninde hala bir şeylerin etkili olduğu anlaşıldı. Ebu Bilal, su ve *sidr yapraklarıyla dolu beyaz bir kase üzerinde Nas Suresi'ni okuduğunda* , Ebu Ömer'in sağ yanağında cin çarpması ve huzursuzluk belirtileri görülmeye başladı (Sahne 12). Sonraki aylarda birkaç şeyh çeşitli şifa ritüelleri gerçekleştirdi, ancak Ebu Ömer'in belirtileri tekrar tekrar ortaya çıktı. Bununla birlikte, her seferinde cin çıkarma ayinleri bir rahatlama anı, aksi takdirde zorlu bir gerçeklikten bir kopuş ve bir noktada tüm acıların dineceği umudu yaratmış gibi görünüyordu.

Aziz'in durumu da aynı. Periyodik olarak hastaneye yatırılmaya devam ediyor. Şiddetli bir psikoz atağından sonra ilaç dozu artırıldı. Şu anda nispeten stabil görünüyor, ancak yan etkilerden şikayet ediyor. Sağ işaret parmağı haftalarca hatta aylarca sürekli yukarı doğru gerilmiş durumda. Vücudunda bir huzursuzluk ve ajitasyon hissediyor. Karısı sürekli uyuduğundan şikayet ediyor. Onu ziyaret ettiğimde, Türkiye'den gelen mavi büyünün kurbanı olduğu hakkındaki açıklamalarını tekrarlamaya devam ediyor. Ne diyeceğimi veya ne önereceğimi bilmiyorum. Ancak kendisi biliyor. Dediği gibi, sabırlı olursa çektiği tüm acıların karşılığını alacak.

Kölelikte özgürlük

Hem Ebu Ömer'in şeytan çıkarma ayini hem de Aziz'in psiko-eğitimi, her şeye gücü yeten dışsal bir güce boyun eğmeyi mümkün kılan zihinsel durumu yaratan diyalektik düşüncenin 'sinematik' bir çözülüşü olarak tanımlanabilir. Bu bakış açısından, hem şeytan ele geçirmesini hem de psikozu karakterize eden şey, hastalığın gerçek kökenini ve iyileşmenin tek gerçek yolunu inkar eden bir tür sosyal narsisizme dayalı yanıltıcı kökenleridir.

Psikiyatride şizofreni ve psikozun bazen, Harrop ve Trower'ın tanımladığı gibi, kişinin kendisini veya başkasını inkar etme biçimleri yoluyla geliştiği anlaşılır. (2003) , şizofreni genellikle ergenlik döneminde, gelişmekte olan benlik duygusunun en savunmasız olduğu anda ortaya çıkar. Neo-ortodoks İslam teolojisinde, benlik ve öteki arasındaki doğru ilişkinin reddi de büyü ve cin çarpmasının kökeninde yatmaktadır. Bir anlamda, ilahi yasanın ihlali olarak büyü ve cin çarpması imkansızdır, çünkü bunlar ancak kaçınılmaz olan durumu göz ardı ederek ve gizleyerek işler. İnsanlık durumunu karakterize eden şey, Tanrı'ya olan bağımlılıktır. Toplumsal yapı kendi sınırlarının ötesine bakmadığı sürece sürdürülebilen bu yanılsama aracılığıyla, büyü ve ele geçirilmenin kurbanı tuzağa düşer. Güç için

diyalektik oyun, toplumsal yapının sınırları bozulmadan korunduğu sürece varlığını sürdürür. Toplumsal yapı açılıp özünde toplumsal olmayan kökenini ortaya koyduğunda, diyalektik ortadan kalkar.

İslam'da, insanlar arasında ve insanlar ile cinler arasında yaşanan diyalektik güç mücadelesinin çözümü elbette Allah'tır. Psikiyatride ise, beyinde meydana gelen zihinsel süreçlerin sağlıklı bir döngüsünü yeniden kurabilecek biyokimyasal etkenler söz konusudur. Dolayısıyla psikiyatristin, hemşirenin ve şeyhin görevi, bu farkındalığın gerçekleşmesi için aracı olarak çalışmaktır. Şifacının aracılığıyla hasta, direnmenin hiçbir anlam ifade etmediği ezici bir ötekilikle karşı karşıya kalır. Antropolojik şifa teorilerinin, ötekiliği öncelikle insan "öteki"nde vurgulamasının aksine, Danimarka psikiyatrisi ve İslami şeytan çıkarma yöntemlerinin ortak noktası, ötekiliğin tamamen sosyal olarak insanın dışında yer aldığı fikrine olan ısrarlarıdır.

Bu analizi önerirken, Marks ve Kapferer'in dini sanat ve ritüeli Deleuze'ün sinema felsefesi bağlamında yeniden düşünmelerine dayandım. Ancak Deleuze'ün yazılarının büyük bir kısmının burada önerdiğimden çok farklı yönlere işaret ettiği açıktır. Deleuze, zaman-imge tarafından kolaylaştırılan öznenin çözülmesinde, Hegelci diyalektiğin ve ona göre insanların yaratıcı potansiyelini sürekli olarak kısıtlayan rasyonel hakimiyet ve yargılama eğiliminin askıya alınmasını bulur. Sınırsız insan yaratıcılığının doğuşu, Deleuze'ün sahip olduğu vizyon gibi görünüyor - bu noktaya 7. Bölümde geri döneceğim . Yine de, Deleuze'ün diyalektik akıl yürütmeye yönelik sert eleştirisine rağmen, sinema teorisini erken dönem Hegel'in önerdiği çözümden çok uzak bulmuyorum. 2003[1807]) beylik ve kölelik hakkındaki çığır açan metninde -ki bu metin Merleau-Ponty ve Kierkegaard'ın yazılarında da oldukça etkili oldu.

Hegel'in (2003 : 112) açıkça belirttiği gibi, özerk efendilik imkansızdır, çünkü efendilik ancak köle tarafından onaylanması koşuluyla var olur. Bu

nedenle, Merleau-Ponty'nin (1964 : 68) işaret ettiği gibi, insan durumunun en doğru farkındalığına sahip olan efendi değil, köledir. Köle ölüm korkusuyla yüzleşmiş ve onu yaşamış, böylece bilincini başka bir bilince teslim etmiştir. Ölümü nihai hedef olarak kabul etmesiyle yaşam mümkün hale gelir. Efendi ise tam tersine, kendisinden başka kimse için bağımsız olarak var olmak istemez. Ancak bağımsızlığı deneyimlemek için, kendisine tabi kılınmış biri tarafından efendiliğinin tanınmasına ihtiyaç duyar. Efendi kendini şu gerçeğin tuzağına düşmüş bulur: "[b]ağımsız bilincin gerçeği buna göre 'Kölenin bilinci' (Hegel 2003 : 110). Dolayısıyla köle, mümkün olan tek hakimiyete sahiptir – bu hakimiyet, özerkliğin imkansız olduğunu ve bağımsız özbilincin ancak başka bir bilinç tarafından tanındığı ve kabul edildiği ölçüde var olduğunu fark etmekte yatmaktadır. Hegel'e göre (2003 : 104), özbilinç, hem köle hem de efendi köle olmayı kabul ettiklerinde ve onun 'kendisinde tekrarlanan ruhsal birlik' dediği şeyi oluşturduklarında ortaya çıkar.

Hem Hegel'in hem de bence Deleuze'ün sinema teorisinde tanımladığı bu harekette feda edilen şey, öznel bilincin bağımsız, özerk bir olgu olarak yanılsamasıdır. Deleuze, insan düşüncesi ve bilincinin 'düşüncede düşünülemez olanın varlığı' ve 'düşünen kişinin içinde sonsuza dek var olan, düşünen benliğin her monologunu parçalayan başka bir düşünürün varlığı' nedeniyle ortaya çıktığını yazar (2005b: 163; ayrıca bkz. Marks 2010 : 69).

Bu bağlamda, Hegel'in özbilinç kavramını, özerk hakimiyetin mümkün olmadığını fark etmenin getirdiği özgürlük ve zihin dinginliği olarak anlıyorum. Hegel'in fenomenolojisi, Merleau-Ponty'nin görünmezlik kavramıyla atıfta bulunduğu geniş, normatif, her şeyi kapsayan bakış açısına öznel insan görüşünün bağımlılığını tanımlarken onun fenomenolojisiyle paralellik gösterir. Merleau-Ponty'nin (1964 : 70) Sartre ve Simone de Beauvoir'ın özgürlük kavramına yönelik eleştirisinde belirttiği gibi, insan varoluşunun en eksiksiz tanımı, 'insanların sadece varoluşlarının gerçeğiyle

ve birbirlerine karşıt oldukları anda onayladıkları veya ima ettikleri bir evrensellik fikrinde , *akıl* dışılığın içinde içkin bir akıl fikrinde, sınırları kabul etme eyleminde ortaya çıkan ve en ufak bir algının, bedenin en ufak hareketinin, en küçük eylemin tartışılmaz bir şekilde tanıklık ettiği bir özgürlük fikrinde' bulunur. Bu, Kierkegaard'ın De Silentio adlı eserinde İbrahim ve oğlunun Moriah zirvesine üç buçuk günlük tırmanışları sırasında deneyimlemiş olabilecekleri türden bir özgürlüktür: 'özgürlükten' özgürlük veya belki de daha doğru bir ifadeyle, Batı akademisinde liberal özerkliğin sembolik ifadesi olarak sıklıkla ele alınan direnme dürtüsünden özgürlük (Mahmood 2005 : 10).

Merleau-Ponty ve Deleuze'ün, Kierkegaard ve Hegel'e kadar uzanan bu düşüncelerinin, cinler, hastalar, psikiyatristler ve Müslüman şifacılar arasındaki etkileşimleri anlamak için yararlı bir çerçeve sağlayabileceği iddiası, daha fazla ampirik kanıta ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bir şeytan çıkarma işleminden sonra cinler genellikle yok edilir veya görünmezler alemine karışır; bu nedenle, Kur'an okuma sırasında yaşadıkları deneyimlere dair doğru ifadeler veya açıklamalar elde etmek gerçekten mümkün değildir (bkz. Bubandt). (2009). *Sar'a* girmiş hastalar genellikle olan bitenler hakkında çok az şey hatırlarlar ve son derece bilinçsiz bir halde uyanırlar. Genellikle kafa karışıklığı ve kararsızlık hali içinde, Tanrı'dan yardım dilemek için mırıldanarak küçük dualar eder.

Bu iddiaları öne sürerken, bu olaylara katılımcı bir gözlemci olarak tanık olurken edindiğim kendi deneyimlerime de dayanıyorum; kontrol kaybı deneyimi, algısal ve analitik kapasitemin ötesindeki olaylara tanık olma, tutamadığım bir şey tarafından etkilenme ve dokunulma deneyimi. Ancak çoğu zaman bu kafa karışıklığı ve şüphe, rehberlik ve koruma için neredeyse otomatik bir yakarışla çözülür (bkz. ayrıca 12. Sahnedeki Ebu Ömer'in yakarışları). Adrees'in YouTube'daki şeytan çıkarma tartışmasında ifade ettiği gibi (bkz. Bölüm 3 , Sahne 7), bu garip olaylara tanık olmak,

insanlara dua etmenin önemini öğretmesi açısından faydalı olabilir. Böylece kontrol kaybında huzur elde edilebilir. Hegel'de ve Pandolfo'da (2018 : 206) ayrıca Fas'taki manevi yoksunluğa ilişkin analizinde, bu özel özgürlük duygusunun, dünyevi yaşamın kaderinin kişinin nihai yazgısı olarak kabul edildiği zaman hissedilen huzur olarak tanımlanabileceğini savunmaktadır.

Alan notlarımı ve film kayıtlarımı incelerken, sar‘ haline girmeyen hastalar için de benzer duygusal ifadeler buluyorum . *5. Sahnede (ayrıca* 4. Bölüme bakınız) hakkında dua edilen Nadia'ya sorduğumda , deneyimini şöyle anlattı:

"Ebu Bilal okurken birçok duygu vardı, ama başlangıçta bir tür korkuydu. Okumaya başladığı anda ağlamaya başladım. Titriyordum, sadece sağ tarafım. Sağ kolum ve sağ bacağım. Sonra hatırlıyorum ki, şarkı söylerken hoşuma gidiyordu ama buna rağmen kendimi gerçekten kötü hissediyordum. Bunu yapmaması gerektiğini düşünüyordum. Ama sonra gittikçe daha iyi oldu. Sonrasında sadece sevinçten ağlıyordum. Bir bakıma mutluluktu. Yani karışık bir duyguydu, ama başlangıçta esas olarak korkuydu ve aslında çok olumsuzdu. Olumlu değildi."

Nadia, hislerini anlatırken, vücudunun sağ tarafının titremesini bir cinin dokunuşuna işaret olarak belirtiyor; Ebu Bilal de olaydan hemen sonraki konuşmalarında bunun mümkün olabileceğini doğruluyor. Birkaç ay önce nişanı bozulmuştu. Depresyon ve mutsuzluk içinde bir ruh haline girmiş ve bu aylarda dua edememiş, Tanrı'dan yardım isteyememişti. Geceleri, bilinmeyen kişiler tarafından gözetlendiğine dair şiddetli kabuslar görüyordu. Kur'an okumasından ve yatak odasındaki imgelerin kaldırılmasından sonra, kabusların anında nasıl kaybolduğunu ve nasıl 'özgürleşmiş' (befriet) ve 'neredeyse ağırlıksız' hissettiğini anlatıyor. Ayrıca, 'ışık gördüm, tekrar evlenmek ve çocuk sahibi olmak *istedim* ' diye de ekliyor. *Rukyeyi* Hegel'in kuramsal çerçevesinde okuduğumuzda, bunun dönüştürücü bir olay – bir tür 'travmatik uyanış' (Pandolfo) – olduğunu

söyleyebiliriz . (2011; 2018) – bireysel direnişleri ikinci plana atarak, ölümlülüğe ve ölümlü ve ahlaki açıdan iyi bir varlığın gereklerine boyun eğmekte yatan özel bir insan ustalığı türünün olasılığını yenilemeyi amaçlayan bir yaklaşım. Yaşam – bu durumda evlilik ve ebeveynlik yoluyla üremenin ima ettiği ahlak.

Şizofreni teşhisi konmuş genç bir adamın *rukye* ile ilgili deneyimi farklıydı . Uzun süre tıbbi tedaviye şiddetle karşı çıktı çünkü hem kendisi hem de akrabaları sorunun kökeninde cinlerin olduğuna ve bu nedenle psikotrop ilaçlarla tıbbi tedavinin gerekli değil, potansiyel olarak tehlikeli olduğuna inanıyorlardı. Bir noktada Kur'an okuma etkinliği düzenlendi. Birkaç aile üyesi toplandı. Şeyh sağ elini alnına koyup okumaya başlarken genç adam ayağa kalktı. Genç adam orada dururken hissettiği kaygıyı, cinin aniden çıkıp ağzından konuşacağını düşünerek anlattı. Okumanın bir noktasında yere yığıldı. Akrabaları ve şeyh hemen etrafına toplandılar. Yüzlerine bakarken, "Bu sadece benim, cin değil" diye fark etmenin şaşkınlığını hatırladı. Rukye , hem ona hem de ailesine, durumun cinlerle ilgili olmadığı için psikiyatrik ilaç tedavisine başlaması gerektiğini ve bunun bir zorunluluk olduğunu anlamalarını sağladı. Durumunun biyomedikal doğasını ve psikotrop ilaç kullanmanın dini gerekliliğini kabul ettikten sonra, durumu nihayet iyileşmeye başladı.

Peki Aziz ile hemşiresi Esther arasındaki görüşmede neler oluyor? Hegel'in terimleriyle, Esther, psikiyatrik sağlık hizmetlerinin ve hukuki yardımın tüm gücüne sahip olmasına ve hastanın ilacı (ya da en azından bir kısmını) almasına rağmen, hastasının bilincini tedaviye tamamen teslim etmesini sağlayamayan bir efendi konumunda görünüyor. Aziz'in hastalığı onun erişiminin ötesinde. Bu Pazartesi, Esther, Aziz ve psikozu Hegelci diyalektik içinde hapsolmuş durumda. Sunduğu ezici hap ve psikiyatrik bilgi yığınına rağmen, bu yeterli değil. Otoritesi, tam olarak biyotıbbın daha büyük otoritesine bağlanamadığı için çöküyor. Bu dışsal bilgiyi çağırması

hastayı alt etmeyi başaramıyor. Bunun yerine şifacıya işaret ediyor ve bir zayıflık gösteriyor.

Eğer Aziz'in direnme gücü 8. Sahne'de sağlam kalmışsa, filmin 2011 sonbaharında kaydedilen son sahnesinde (14. Sahne) başka bir şey oluyor gibi görünüyor. O gün, sosyal hizmetler (*Livsværkstederne*) ve polis temsilcileri, Aziz'in durumunu ve devam eden tedavisini değerlendirmek üzere Jørgen ve Esther ile bir araya gelmişti. Durum birçok yönden Abu Omar'ın şeytan çıkarma ayinine benziyor. Aziz, etrafını saran bir grup insanla çevrili; hepsi ona bakıyor, sorular soruyor ve mevcut durumu ve sürekli ilaç kullanmasının nedenlerini kendi anlayışlarıyla açıklıyor.

Akıl hastalarının tedavisiyle ilgilenen tüm sosyal yardım kurumlarından temsilcilerin bir araya getirilmesi uygulaması son yıllarda giderek daha popüler hale geldi. Genellikle 'entegre tedavi' olarak adlandırılan bu yaklaşım, İyileşme sürecini kolaylaştırmak için 'bütün' insanı dikkate almanın gerekli olduğu fikri üzerine (bkz. ayrıca Bölüm 4). İnsanın ideal olarak bütün olması fikri, Batı bireyciliğinin -yani bölünmez ve özerk olarak anlaşılan insanın- en temel gerekliliği olarak görülebilir. Ancak bütünlük, tüm insan deneyimlerini karakterize eden şey değildir. Nitekim, 'Ben benim' fikrini dile getirdiğimiz anda meydana gelen kırılmayı gözlemleyebiliriz. Hegel ve diğerlerinin açıkça belirttiği gibi, insan deneyimi genellikle yüksek derecede ayrılıkla karakterize edilir; 'ben' deneyimi her zaman 'ben' değildir (bkz. Nielsen, Mikkelsen ve Aagaard). (2009). Bu durum, psikoz, depresyon, şizofreni veya cin çarpması gibi ciddi rahatsızlıkların başlangıcında da geçerli olabilir. Acı çekmek, tartışmasız bir şekilde bütün olmamanın deneyiminin bir parçasıdır.

Bütünleşik tedavinin işe yaramasının nedeni, farklı disiplinlerden sağlık profesyonelleri arasındaki iletişimin, hastaların daha iyi anlaşılmasına ve daha bütünsel bir tedavi yaklaşımına olanak sağlaması olabilir. Ancak, bir hastanın karşısında birden fazla şifacının bulunmasının kendi başına ezici

bir etkiye sahip olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız. Hristiyanlık veya İslam gibi tek tanrılı dinlerin, belki de modern biyomedikal bilimin bütüncülüğü, hastanın yeniden bağlanmayı arzulayabileceği bir bütünlük sunuyor olarak görülebilir. Belki de 'bütünleşik tedavinin' başarısının bir kısmı da, hastanın yeniden birleşmeyi arzulayabileceği kutsal bir alan olan böyle bir bütünlüğü ortaya çıkarma yeteneğinde anlaşılabilir.

Ebu Ömer örneğinde olduğu gibi, Aziz de birçok farklı açıdan inceleniyor – suç, sosyal, psikiyatrik ve bu özel durumda hatta antropolojik ve sinematik açılardan. Bu durumda hepimiz onun etrafında oturuyoruz, bu bütünü temsil ediyoruz ve ona her yönden bakıyoruz. Ester bunu tek başına yapamazdı, Aziz'in tedavisinde kullanılan tüm ilaçların gücünü çağırdığında bile. Ancak bugün yalnız değil, dört kişi daha ona eşlik ediyor.

'Sence bir sorunun var mı?' diye sorar Jørgen, Aziz'e. Aziz hemen hiçbir sorunu olmadığını söyler, ancak Jørgen ısrar eder, 'Hiç de değil, hiçbir sorun yok mu? ... Tedaviye gönderilmenin nedenini hatırlıyor musun?'

Esther, "Birkaç kez biraz sinirli oldun," diyor. "Bunu iyi bir işaret olarak mı yoksa kötü bir işaret olarak mı görmeliyim?"

Aziz'in sosyal hizmet uzmanı Birte, "Bugün çok iyi görünüyorsunuz," diyor. "Ama bazen endişelendiğim zamanlar oldu. Bazen sıkıntılı oldunuz. Bazen de iyi hissetmediniz."

Sonunda Aziz baskıya dayanamaz. Pes eder ve itiraf eder: "Her zaman iyi olamayız. İçimde birçok sorun var. Bütün insanların sorunları vardır. Kimse her zaman mutlu olamaz." Bu anda artık baskıya direnemez. Odayı bir rahatlama havası kaplar. Görünüşe göre, bu anda Aziz nihayet bir hasta haline gelmiştir.

Notlar

1 Ne Hegel ne de Marx, eserlerinde 'diyalektik' kavramlarını doğrudan tez, antitez ve sentez terimleriyle ifade etmemişlerdir. Bunun yerine, bu ayrımlar Johann Fichte tarafından detaylandırılmıştır (bkz. Kaufmann). 1965).

2 Daha fazla ayrıntı için bkz. örneğin Eli Lilly: http://pi.lilly.com/us/zyprexa-pi.pdf ; ABD Gıda ve İlaç İdaresi: www.drugs.com/zyprexa.html (erişim tarihi: 22 Nisan 2019).

3 Olanzapin hakkındaki kamuoyu ve akademik tartışma oldukça geniştir (ayrıca bkz. Levine) 2004 ; Ray ve ark. 2009 : 230). Eli Lilly, çeşitli vesilelerle olumsuz etkilerle ilgili bulgularını açıklamaması, yasadışı pazarlama ve hayalet yazarlık yapmasıyla suçlanmıştır. 2006 ve 2007 yılları arasında Eli Lilly, şirketin başlangıçta inkar etmeye çalıştığı diyabet veya diğer hastalıklar gibi yan etkilerden muzdarip olduğunu iddia eden yaklaşık 28.500 kişinin açtığı davaları çözmek için en az 1,2 milyar ABD doları ödemeyi kabul etmiştir (bkz. Berenson). (2007). 2009 yılında Eli Lilly suçunu kabul etti ve Zyprexa'yı bunama, depresyon, anksiyete, sinirlilik, saldırganlık, düşmanlık, uyku ve duygu durum bozuklukları da dahil olmak üzere onaylanmamış kullanımlar için pazarlamaktan kaynaklanan cezai suçlamayı çözmek için 1,415 milyar ABD doları ödemeyi kabul etti (ABD Adalet Bakanlığı). (2009). Danimarka'da, diyabet geliştiren ve daha sonra tedavi edilmemiş insülin şokundan ölen Mikkel Dorph, Eli Lilly'ye dava açtı. ABD yetkililerinin aksine, Danimarka Hasta Sigorta Birliği, Zyprexa ile tedavi edilen kişilerde diyabetin 'kabul edilebilir bir yan etki' olduğunu iddia etti (Rasmussen). 2006 : 18–19).

4 Luhrmann'a bakın (2000 : 140) hastaların hastalığı inkar etmelerinin veya tedaviyi sonlandırma isteklerinin sıklıkla hastalık belirtisi olarak nasıl anlaşıldığına dair bir açıklama için.

5 Bunlar üç Arap harfidir. Anlamları hakkında çeşitli teoriler öne sürülmüştür, ancak Müslüman alimler çoğunlukla bunların insan kavrayışının ötesinde bir bilginin varlığını ifade ettiği konusunda hemfikirdir.

6 Carlo Severi (2002 : 35) Amerikan Yerli Şamanizminde de çarpıcı derecede benzer bir konuşmacı kimliğinin iş başında olduğunu tanımlar; burada şifacılar, zamanı ve fiziksel mekanı tamamen kısaltan bir şekilde, bedensiz bir anlatıcının 'üçüncü şahısları' haline gelirler. Saha çalışmam sırasında, Kur'an'daki bakış açıları ve seslerin birleşmesini daha doğrudan ileten ortak bir *ruqya biçimi uygulayan bir dizi Somalili şifacıyı takip ettim* . Hastanın etrafında bir daire oluşturarak, metnin tamamı okunana kadar Kur'an'ın farklı bölümlerini okurlardı ve böylece neredeyse çözülemeyen bir ses karmaşası yaratırlardı.

7 Pandolfo'nun (1997 : 142) alıntıladığı geleneksel bir Faslı şifacı, Kur'an okumaları yoluyla şifa sürecini bir tür röntgen çekimi olarak tanımlar. Ancak Ebu Bilal gibi bu şifacı da şunu vurgular: 'Röntgenlerde olduğu gibi cinleri doğrudan göremeyiz. Sadece duman veya gölgelerde [*khayāl]* *şekillerini tahmin edebilirim... Her zaman bir vasiṭa , bir aracı, bir bağlantı, bir terim* olmalıdır : çünkü cinler tam önümde belirselerdi beni fitne durumuna sokarlardı: deliliğe kapılırdım.' Ayrıca bkz. Steven Friedson (1996) Malavi'deki Tumbuka halkı arasında davul çalmanın, ruhları harekete geçiren ve bir kişiyi neden ele geçirdiklerini açıklamaya zorlayan bir teşhis aracı olarak paralel bir analizini sunmaktadır.

7.1 14. Sahneden bir kare

7.2 13. Sahneden bir kare

7.3 12. Sahneden bir kare

7.4 2. Sahneden bir kare

7

Burada iyileşme yok

Arjantinli yazar Jorge Luis Borges, kısa bir kurgusal öyküsünde , tanıdıklarından Carlos Argentino'nun kendisini evine davet ederek, bodruma inen merdivenin basamağının altında saklı olan, Alef adı verilen küçük, yanardöner bir küreyi göstermeye çağırdığını anlatır. Ona bakarken, evrendeki tüm olası perspektifler tek bir devasa anda ortaya çıkmıştır:

Alef'in çapı muhtemelen bir inçten biraz fazlaydı, ama tüm uzay oradaydı, gerçek ve azalmamış halde. Her şey (diyelim ki bir aynanın yüzü) sonsuz şeylerdi, çünkü onu evrenin her açısından açıkça görüyordum. Kıvılcımlı denizi gördüm; şafak ve gün batımını gördüm; Amerika'nın kalabalıklarını gördüm; siyah bir piramidin ortasında gümüşi bir örümcek ağı gördüm; parçalanmış bir labirent gördüm (Londra'ydı); yakından, sonsuz gözlerin kendilerini bir aynada olduğu gibi bende izlediğini gördüm; yeryüzündeki tüm aynaları gördüm ve hiçbiri beni yansıtmadı; Soler Caddesi'ndeki bir arka bahçede, otuz yıl önce Fray Bentos'taki bir evin girişinde gördüğüm aynı fayansları gördüm; üzüm salkımları, kar, tütün, metal yatakları, buhar gördüm; dışbükey ekvator çöllerini ve her bir kum tanesini gördüm; Inverness'te asla unutmayacağım bir kadın gördüm; Onun karışık saçlarını, uzun boylu figürünü gördüm; göğsündeki kanseri gördüm; […] Bir yazı masasının çekmecesini gördüm (ve el yazısı beni titretti), Beatriz'in Carlos Argentino'ya yazdığı inanılmaz, müstehcen, ayrıntılı mektupları; Chacarita mezarlığında taptığım bir anıtı gördüm, bir zamanlar nefis bir şekilde Beatriz Viterbo olan çürümüş toz ve kemikleri gördüm; koyu kanımın dolaşımını gördüm; aşkın birleşmesini ve ölümün değişimini gördüm; Alef'i her noktadan ve açıdan gördüm ve Alef'te dünyayı gördüm; kendi yüzümü ve kendi bağırsaklarımı gördüm; senin yüzünü gördüm; ve başım döndü ve

ağladım, çünkü gözlerim, adı tüm insanlar için ortak olan ama hiçbir insanın bakmadığı o gizli ve varsayımsal nesneyi – hayal edilemez evreni – görmüştü. (Borges) 1971 : 27–9)

Borges'in bu evin bodrumunda gördüğünü anlattığı şey, herkesin ortak olarak deneyimlediği bir görüş değildir. Aksine, bu Tanrı'nın gözünün görüşüdür, her yerden bakıştır. İnsan bakış açısının etkisinden arınmış bu görüş, en üstün ve mutlak nesnellik olarak kendini gösterir. Bu garip ve imkansız bakış açısı, Merleau-Ponty'nin nesne algısı üzerine yaptığı tartışmada, diğer tüm bakış açılarının sapma gösterdiği normatif bakış açısı olarak tanımladığı şeydir. Ancak Borges'in öyküsü, insan algısının sınırları içinde böylesine her yerde mevcut bir algıyı nasıl açıklayacağımız sorunlarıyla devam eder. Dil. Ne kadar uğraşsa da, bu vizyonu kontrol altına alıp yazıya dökmek imkansızdır. Bunu yakalama çabası içinde hem Borges hem de arkadaşı deliliğin eşiğine sürüklenirler.

Borges, Alef'i gördükten bir yıl sonra, Alef'in evrenin tamamını ortaya koyma vahiyinin bir aldatmaca olup olmadığı konusunda spekülasyon yapmaya başladığını belirtiyor. Alef'e bakarken, belki de dünyanın farklı yerlerinde gizlenmiş birkaç başka Alef'i de ara ara gördüğünü hatırlamaya çalışıyor. Bu da onu, bu Alef'lerin, aslında gördüğü vizyondan daha eksiksiz vizyonlar ortaya koymuş olabileceği, ancak yazma sırasında neredeyse unuttuğu vizyonlar olup olmadığı konusunda meraklanmaya yöneltiyor. Zamanla, bu yüce vahiy hakkındaki anıları, şüphe ve belirsizliğin gri noktaları lehine çözülmeye başlıyor. Evreni bütünüyle gerçekten görüp görmediğine bakılmaksızın, sınırlı hafızası bu bütünsel vizyonu zaman içinde korumasına izin vermiyor. Tamamen nesnel olmaktan ziyade, Alef hakkındaki anısı, en iyi hatırladıklarından oluşan kısmi bir anlatıya dönüşüyor. Kıskançlığın acımasız bir sonucu olarak Borges, Carlos

Argentino'nun mahzeninde Aleph'i gördüğünü inkâr etmeye karar verir ve böylece kendi belirsizliğini tanıdığı kişiye de aktarmayı umar.

Bu bağlamda Borges'in öyküsü, tam görüş ve tam nesnelliğin imkansızlığına işaret eden bir uyarı niteliği taşıyabilir. Borges'in, Alef'in gerçek değeri hakkındaki kendi şüphesini Carlos Argentino'ya aktarmaya yönelik kıskanç girişimi, onu görmediğini iddia ederek bir başka uyarı niteliği taşıyabilir. Borges'in evrenin tam vahiyine gerçekten tanık olup olmadığına bakılmaksızın, elde ettiği bilgi, aralarındaki karşılıklı rekabette hemen tanıdığına karşı kullanılır. Dolayısıyla, evrenin gerçeğinin vahiyine dair bu öykü, insan bilgisinin her zaman çeşitli arzularımız ve gündemlerimiz tarafından nasıl sınırlandırıldığını ve şekillendirildiğini de anlatır.

Bu konu, antropoloji disiplini içinde de geniş çapta tartışılmıştır. Tüm bilginin ve bilimsel araştırmaların zorunlu olarak önyargılı olduğu ve çoğu zaman az çok bilinçli gündemler taşıdığı gerçeğinin farkına varılması, birçok antropoloğu temsil krizine ve geleneksel antropolojik bilgi projesinin reddine yöneltmiştir (örneğin Clifford ve Marcus'a bakınız). 1986). İnsanlık durumunun 'tarafsız' bir incelemesi yerine, disiplinin özgürleştirici bir proje olarak yeniden çerçevelenmesi gerektiği iddia edildi. Ancak Haraway'in de belirttiği gibi (1991 yılında güçlü bir şekilde savunduğu gibi, tüm insan bilgisinin bağlamlandırılmış olduğu gerçeğini kabul etmedikçe, yaşadığımız sosyokültürel dünyaların nesnel düzenine asla ulaşamayacak, ancak bağlamlandırılmış ve -bu anlamda- kısmen nesnel açıklamalarına yol açabilecek araştırmalarımıza devam edemeyiz.

Bu bağlamda, Borges'in tanımladığı vizyona pek de benzemeyen bir dizi analitik argüman ve bakış açısı oluşturmuş gibi görünebiliriz. İslamî cin çıkarma yöntemleri ve psikiyatri arasında gidip gelirken, bu tedavileri birden fazla açıdan ele aldım. Bu bakış açıları ve saha çalışması deneyimini oluşturan çoklu ve çoğu zaman birbirinden kopuk parçalar, genel bir teorik

çerçeve içinde somun ve cıvatalar gibi yerine oturmuş gibi görünüyor – şeytan çıkarma ve psikiyatrinin özünde aynı şeyle ilgili olduğu, yani insan öznesinin her şeyi kapsayan dışsal bir yapılandırmaya çözülmesi, kurban edilmesi ve teslim olmasıyla ilgili olduğu argümanı. Eğer böylesine sınırlı bir analitik düşünce şeması başkalarının dünyalarına atfedilmişse, o zaman bir yerlerde Levinas ve Merleau-Ponty gibi yazarların yaydığı etik yazıları geride bırakmış olmalıyım (bkz. 1. ve 3. Bölümler).

Defterlerimi ve saatlerce izlediğim film materyallerini karıştırırken, bazen kurgu aşamasına veya bu kitabın sayfalarına hiç ulaşmamış başka vizyonlara ve fırsatlara yöneliyorum. Görüntülerdeki küçük detaylar, önceki bölümlerde ele alınan o belirli hikayeleri ve görüntüleri aktarma hevesi içinde gözden kaçırdığım vizyon ve bilgi dünyalarını hatırlatıyor bana.

Elbette, herhangi bir film ve yazı çalışması her zaman bu tür görünürlük fedakarlıklarını içerecektir. Hem Taussig'in (1999) ve Latour (2002) bize öğrettiği gibi ve 4. Bölümde açıklandığı üzere , bir imge oluşturmak veya sunmak genellikle diğer imgelerin yok edilmesini veya tahrif edilmesini gerektirir. Ancak bu araştırma projesi, her şeyi kapsayan yeni bir görünürlük yaratmakla ilgili değildi. Görünmezlik, *al-ghayb* , görülemeyen şey ve görülemeyen şeyin her zaman gölgelerde veya bakışımızın kenarlarında gizlenerek bizi giderek daha fazla görünmezliğe sürüklemesiyle ilgiliydi. Bu sonuç bölümünü, şimdiye kadar analizde ele alabildiğim yorumlardan farklı olası yorumlara işaret eden, görünmezlik cepleri olarak hâlâ göze çarpan, bu tür dört uyumsuz 'Alef' benzeri figüre adamak istiyorum.

Öncelikle, psikiyatrik sağlık hizmetlerinde çalışan hemşireler arasında şüphe ve inanç arasındaki salınımı alternatif bir bakış açısıyla ele alacağım. Ardından, Umm Omar'ın kocasının şeytan çıkarma ayinini filme almak için bana nazikçe sağladığı, ancak kullanmayı reddettiğim bir tripodu inceleyeceğim. Üçüncü olarak, ritüel, sinematik kurgu ve Deleuze'ün zaman-

imgesi kavramının birleşmesinden, özellikle zaman-imgeninin ötesinde neler olduğuna ilişkin olarak çıkarabileceğimiz sonuçları genişletmek istiyorum. Son olarak, Abu Bilal'in bana gösterdiği, Feisal'ın dairesinin halısında kan ve kusmuk içinde yattığı kısa bir video sekansının açıklamasıyla bitireceğim – bu video bana rukyenin gerçek gücünü *ve* büyünün kurbanını terk ettiğinde karanlık özünü görmem için gösterildi.

Şüphe ve inanç

Bölüm 2'de de belirtildiği gibi, başkalarının gerçekliğini ciddiye almak hiç de kolay bir iş değildir. Düşüncelerin kavramsal olarak yeniden düzenlenmesinin yanı sıra... ve varsayımlar, bazen kişinin kendi algısal ve duygusal yeteneklerinde oldukça temel bir bozulmayı da gerektirebilir. Bu bozulmayı başarmak zor olmayabilir, ancak bununla başa çıkmak zor olabilir. İnsanların içinde bulundukları pratiklere fiilen katılım anlamında uzun süreli saha çalışması, bu bozulmayı başarmak için en önemli metodolojik araç gibi görünmektedir. Başkalarının yaşamlarına ne kadar uzun ve yoğun bir şekilde katılırsanız, onlardan etkilenme şansınız o kadar artar. 'Gözlem' veya 'kalitatif görüşme'den daha çok, kelimenin tam anlamıyla aktif 'katılım', tartışmasız bir şekilde antropolojik bilginin en temel üreticisi ve dönüştürücüsüdür (Stoller). 1984 ; Turner 1993, 2006 ; Otto 1997).

Saha çalışmam boyunca, çoğu zaman günde birkaç kez, aniden farklı bağlamlar arasında geçiş yapıyordum; camilerde İslami şifa ritüelleri ve Tanrı'nın günlük davranışlarımızdan beklentileri üzerine verilen dersler, Aarhus Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ndeki meslektaşlarım arasında gerçeğin sosyal inşası üzerine yapılan tartışmalar ve psikiyatri kurumlarındaki hemşirelerin hastalarını antipsikotik ilaçlarını almaları için ikna etme yönündeki yürek burkan girişimleri arasında gidip geliyordum. Aylar ve yıllar geçtikçe, saha çalışmalarından edindiğim deneyimleri özel

hayatıma, rüyalarıma ve dünyayı algılama biçimime taşımamak giderek zorlaştı.

Değişen bağlamlar, diller, kelime dağarcığı, bedensel davranışlar ve duygusal ve algısal eğilimlerin parçalanmış deneyimleri, birçok uygulayıcının aksine, aralarındaki farklılıkları fark etmemi sağlamaya çalışmasına rağmen, İslam ve psikiyatrik şifa yaklaşımları arasındaki benzerliklere özellikle duyarlı olmamın nedenlerinden biri olabilir. Bu benzerlikleri gösterme arzum, hem iki farklı tedavi sisteminin inananları arasındaki bazı önyargıları sarsma isteğinden, hem de sahada deneyimlediğim özel türden kopmalardan bir bütün oluşturma ihtiyacından kaynaklanıyordu. Haraway'in (1991) belirttiği gibi, insan yaşamının tüm analizleri sadece politik ve teorik olarak değil, aynı zamanda birinin yaşamının bir parçası olma anlamında da çok daha temel bir şekilde konumlandırılmıştır. Her analiz, araştırmacının yaşamından doğar ve bir şekilde onu yansıtır. Bu önyargının analizi geçersiz kıldığını düşünmüyorum. Bu, nesnellik ilkesine olan bağlılığımızı inkar etmek anlamına gelmez; ancak nesnelliğe ancak ona erişimimizin sınırlı olduğunu kabul ederek ulaşabileceğimiz gerçeğinin bir itirafıdır.

Bu kitapta, hem psikiyatrik hem de İslami şifa yöntemlerinde şifacılar ve hastalar tarafından yerine getirilmesi gereken fedakâr iman eylemleri için şüphenin vazgeçilmez bir gereklilik olduğu argümanını öne sürdüm (bkz. 4. ve 5. Bölümler). Burada, henüz yeterince ele almadığım bir asimetriyi tartışmak istiyorum. Şüphe, iki tedavi sisteminde tam olarak aynı şekillerde ve aynı derecelerde işlev görmez. Müslüman şifacılar Tanrı'ya içtenlikle inanıyor gibi görünse de, aynı durum geçerli olmayabilir. Psikiyatristler ve hemşireler için, iyileştirmenin temel bileşeni olan psikotrop ilaçlar söz konusu olduğunda, her zaman aynı şey söylenir. İslam'da tedavinin her düzeyinde -Tanrı'nın ontolojik gerçekliği hariç- şüphe hakimken, şüphe psikiyatri kurumlarının koridorlarında da yaygınlaşmakta ve hatta sözde

kanıta dayalı tıp üretimine kadar nüfuz etmektedir. Gerçekten de, biyotıbbın gücünü İslam'ın Tanrı kavramıyla tam olarak bütünleştirecek olursak, bu psikiyatri sağlık çalışanlarının birçoğunu sapkın olarak görmemiz gerekir.

Projemimi ilk kez psikiyatri kurumlarındaki hemşirelere sunduğumda, ilk tepkileri bana yanlış yere gittiğimi söylemek oldu: 'Burada şifa yok' (bkz. Bölüm 2). Bu kitapta, bu tuhaf tepkiyi, Kierkegaard'ın deyimiyle 'teslimiyet hareketi' olarak adlandırdığı, şüphenin bir biçiminin ifadesi olarak ele aldım; bu, inanca sıçramanın öncesinde gelen ve gerekli koşulu oluşturan bir durumdur. Bu şekilde anlaşıldığında, 'burada şifa yok' ifadesi, Danimarka psikiyatri sağlık hizmetlerinin kendisini aşağılayıcı bir şekilde değil, aksine şifanın her zaman ve mutlaka başka bir yerden alınan ideal bir hediye olduğu görüşünün olumlu bir ifadesi olarak görülebilir (Ohnuma). 2007 : 149). Başka bir deyişle, 'burada şifa yok' ifadesi, insan algısının veya eylemsel kapasitesinin erişemeyeceği, her zaman ertelenmiş bir gerçek olan kutsal alanın erişimine yönelik gerekli tahribatın bir parçasıydı (Taussig 1999). Gördüğümüz gibi, hemşirelerin bu ifadeleri, şeyhlerin şifa verme güçlerini reddetmelerine bir bakıma paraleldir (bkz. Bölüm 4).

Hemşirelerin görünüşte karamsar ifadelerini anlamanın başka yolları da olabilir. Ya dile getirdikleri şüphe, inanç sıçramasını gerçekleştirmek için gerekli olan yakıt olarak görülmüyorsa? Ya da şüpheleri, biyotıbbın gücüne değil, insanın bakım ve kendi kendini iyileştirme kapasitesine olan tamamen farklı bir inancı veya kesinliği ifade ediyorsa?

Birçok hemşire, mesleklerinin özü olarak gördükleri insan bakımının, hastalarının psikotrop ilaç tüketimine ilişkin dağıtım, belgeleme ve protokollerin tutulması için sekreter olarak harcamak zorunda kaldıkları zamanın artmasıyla nasıl sulandırıldığından duydukları üzüntüyü dile getirdi. 2. Bölümde alıntı yapılan hemşireyi hatırlayın :

'Hastaya ilacı anlamadığımı ve kendim kullanmaya cesaret edemeyeceğimi söyleyemem. Bunun yerine haftada bir sinemaya gitsek olmaz mı? ... Bizim temel görevlerimiz var: teşhis koymak ve doğru ilacı bulmak. İlaç, işte parayı kazananlar burada, kanıtın olduğu yer burası. Kimse yumuşak şeyler için para almıyor, burada kanıt yok, sadece dolgu malzemesi. Ama benim için en önemlisi güven ilişkisi kurmak.'

Esther, 13. sahnede İslami şifa yöntemlerine ilişkin görüşlerini yeniden değerlendirirken de buna benzer bir şeyler ifade ediyor gibi görünüyor:

'İlaçlarımızın her zaman en uygun ilaçlar olduğunu düşünmüyorum. İnsanların acı çekmesine neden olan temel varoluşsal sorunların çoğunu çözmeye çalışıyoruz.' Onları tedavi etmek için. Belki de terleme kulübesinin samimiyetine daha çok ihtiyacımız var. Beni doğru anlayın. Bazı insanlar o kadar hasta ki tehlikeli hale geliyorlar. Ama çocukluklarında soğuk bir lazımlığa oturanlar veya hayatlarını zorlaştıran ve onları üzen aile veya iş ilişkilerine düşenler – işte o zaman ne yapacağımı bilmiyorum. Navajoların terleme kulübesinde verebileceği samimiyet ve özenin de aynı derecede iyileştirici olacağını düşünmüyor musunuz? O zaman tüm toplum bir şeylerin yolunda gitmediğini anlar. İyi değilim, bir süre bana bakın. Onlara bir doz Fontex veriyoruz.'

Kitap boyunca, İslamî şeytan çıkarma ayinleri ile psikiyatrik sağlık hizmetleri arasındaki benzerlikleri ele aldım; her iki tedavi sistemi de büyük ölçüde sosyal alanın dışında kalan görünmez iyileştirici güçlerin çağrılmasına dayanmaktadır. Ancak konuşmamızda Esther, farklı bir analitik şemaya da işaret ediyor olabilir; bu şemada benzerlikler psikotrop ilaçlar ve İslamî şeytan çıkarma ayinleri arasında değil, dünyanın dört bir yanındaki çeşitli 'geleneksel' ve 'dini' şifa uygulamaları tarafından sağlanan insani bakım biçimleri arasında yatmaktadır; bu bakım, sosyal alana yakından bağlıdır ve öncelikle sosyal ilişkilerin ve dünyaya olan güvenin yeniden kurulması yoluyla ortaya çıkar. Esther, İslamî tedaviye ilişkin

yeniden değerlendirmesinde, Ebu Bilal'in hastasına dokunma biçimini ve Kur'an okurken sesinin müzikalitesini ve hatta nezaketini vurguluyor. Esther'in fark ettiği şey, benim tarif ettiğim ihlal edici, hatta fedakâr müdahaleler değil, bakım unsuru, belki de şeytan çıkarma ayiniyle ifade edilen okşamadır. Esther için bu, kendi tedavi yöntemlerinin çoğuyla tezat oluşturuyor. Aslında hastalarına ayıracak zamanı olmasını dilediği şey tam olarak bu, ancak çoğu zaman kendisini biyomedikal endüstrisinin ve Danimarka sağlık sisteminin bürokrasisinin bir sekreteri olarak buluyor. Ayrıca şöyle diyor: 'Psikozu ilaçla kolayca ortadan kaldırabilir veya hafifletebiliriz. Ama bazen hastada bir boşluk bıraktığımızı hissediyorum.' Buna karşılık, şeytan çıkarma işleminde şifacının hastanın vücudundan yıkıcı bir gücü uzaklaştırdığı, ancak daha sonra hastanın dokunuş, sözler ve kutsanmış suyla 'yeniden doldurulduğu' bir durum görüyor. Esther, 'Ne zaman tehlikeli hale gelir?' diye soruyor, 'Belki de bir boşluk bıraktığınızda. Ama bu şeyh bunu yapmıyor. Boşluğu bir şeyle dolduruyor.'

Esther burada, insancıl şifa projesini şefkatli bakım olarak ele alan bir analiz türüne işaret ediyor olabilir; bu analiz, İslam'daki şeytan çıkarma uygulamaları ve Amerikan Orta Batısı'ndaki Navajo halkı arasında kullanılan terleme kulübeleriyle aynı doğrultuda olabilir. Bu bağlamda, Turner'ın önerdiği şifa modeline yakın bir yaklaşım sergiliyor olabilir. 1992; 2006) ve ayrıca Whyte gibi antropologlar tarafından da (1997), Mattingly (1998) ve Callan (2012). O, bireyin kendi kendine yeten özerk bir varlık olduğu liberal, seküler fikrine dayanmayan, daha ziyade Mattingly'nin tanımladığı 'modern öncesi' türden bir hümanizme işaret ediyordu. (2012). Foucault'nun, Aristotelesçi 'erdem etiği'nin 'insanı' belirli bir olayın sonucu olarak vurgulayan yorumuna karşı. Mattingly (2012 : 164) , benliğin teknolojileri konusunda, yaşamın kırılganlığını ve belirsizliğini kabul eden, ancak insan varoluşunu bireysel eylem ve yargının yalnızca bir olasılık değil, yaşamın belirsizliğinin gerektirdiği sürekli bir zorunluluk olduğu açık uçlu

bir süreç olarak gören, pragmatik, kesinlikle 'hümanist' bir erdem etiği savunmaktadır.

Mattingly gibi Esther de, çok nefret edilen liberal, seküler 'kendine yeten hümanizm' kavramını öne sürmüyor gibi görünüyor. Aksine, bireylerin birbirlerine talihsizliğe karşı bir sığınak sağlamak için birlikte hareket edebilecekleri temelde sosyal bir süreç olan 'kendini iyileştirme' kavramına işaret ediyor olabilir (bkz. ayrıca Whyte 1997). Bunu yaparken Esther, psikofarmakoloji rejimini eleştiren birçok tıp antropoloğu, hekim ve sosyal teorisyenle de aynı çizgide yer alacaktır. Bu eleştiri Healy tarafından özetlenmiştir (2006 yılında , başlangıçta sadece plaseboya karşı bir giriş testi olarak tasarlanan biyomedikal deneme sisteminin, psikofarmakolojik etkinliğin en üstün göstergesi olarak nasıl genelleştiğini incelediği çalışmasında şunları yazıyor:

... mevcut kanıta dayalı yaklaşım, Freudyen paradigmanın olduğu kadar hegemoniktir. Deneylerden elde edilen sonuçlar, giderek sözde rasyonel bir tıbbı tanımlayan algoritmalara ve protokollere dahil edilmektedir... Kanıta dayalı tıp, kendini değerden bağımsız, zamansız, tarih dışı bir bilim olarak görmektedir. Modern tıbbın tarihi ve sosyolojisinin karşı karşıya olduğu güncel zorluklardan biri, bu inanç sisteminin kökenlerini ve onu sürdüren faktörleri ortaya koymaktır. (Healy 2006 : 78–9)

Hemşireler, antropologlar, teorisyenler ve hekimler tarafından biyomedikal endüstrisinin hegemonyasına karşı öne sürülen argümanlar, Müslüman muhataplarımın çoğu tarafından da büyük ölçüde paylaşılmaktadır. Healy gibi, bu Müslümanlar da eleştirilerini dini inanç diliyle ifade ederler, ancak bunu yapma biçimleri genellikle çok daha açık ve nettir. Nitekim, Ebu Samir ve Ebu Bilal gibi kişiler, biyomedikal ilaçların etkinliğine olan körü körüne inancı, sapkın bir tapınma, sahte bir tanrıya tapınma biçimi olarak

tanımlarlar (Sahne 9; ayrıca bkz. Steinbock). 2007 : 16). Burada Müslüman muhataplarımın ifadeleri ile Taussig'in ifadeleri arasında bir paralellik kurmaktan kendimi alamıyorum (1980) Kolombiyalı madenciler ve plantasyon işçileri üzerine çığır açan bir çalışma; küresel ekonomik sistemin kıyısında yaşayan bu insanlar, sisteme bakıp işleyen bazı kötü niyetli mekanizmaları görebiliyorlardı. Gördükleri şey, baskı ve sömürüydü, temelde açgözlülük tarafından yönlendirilen bir tür meta fetişizmiydi. Taussig'in madencileri ve plantasyon işçileri için bu, şeytanın tanımıydı – insanları yakın ilişkilerinden ve ürettikleri mallardan uzaklaştırmaya çalışan yıkıcı ve anti-sosyal bir kötülük gücü. Müslüman muhataplarım *şeytan figürünü* psikiyatri sisteminde işleyen bir 'yanlış güç' olarak anarken ve hemşireler 'İlaçlar, parayı alan adamlar bunlar' figürünü anarken, O halde bence Taussig'in çalışmasında Kolombiyalı madenciler ve plantasyon işçileri tarafından ortaya atılan tanıya benzer bir tanıya işaret ediyorlar.

İnsanların bana Müslüman şeyhlerin rukye ayini için ne kadar para aldıkları hakkında kaç kez soru sorduğunu sayamam. Bu sorular, kişinin vücudunu herhangi bir tedavi rejimine teslim etmeden önce her zaman göz önünde bulundurması gereken olası sahtekarlık şüphesini ifade etmektedir. Bazı şeyhlerin rukye ayini için para talep ettiği doğru olsa da , psikofarmakolojinin yarım yüzyıldan biraz fazla bir sürede milyarlarca dolarlık bir endüstri haline geldiği de açıktır. Psikotrop ilaçlardan elde edilen gelirin ölçeği, bazı Müslüman şeyhlerin aldığı hediyeler ve ödemelerle hiçbir şekilde karşılaştırılamaz. Psikofarmakolojik tedavinin kanıta dayalı temeli hakkındaki tüm iddialara rağmen, yeterince bilim insanı endüstri önyargısı, sahtekarlık, hayalet yazarlık, manipülasyon ve olumsuz denemelerin susturulması sorunlarını belgelemiştir; bu nedenle en azından durup bu endüstrinin objektif bilimsel gerçek iddiası sorusuyla ilgilenmeliyiz. 8. Sahnede Aziz'e verilen olanzapin bazlı antipsikotik ilaçlarla ilgili Eli Lilly'nin hâlâ gündemde olan skandalları, endüstriyel manipülasyon ve dolandırıcılığın belki de en uç örneğini ortaya koymaktadır (bkz. Bölüm 6

; Levine). 2004 ; Healy 2006 ; Rasmussen 2006 ; Berenson 2007 ; Ray ve diğerleri 2009; ABD Adalet Bakanlığı 2009).

Bu küçük ölçekli nitel çalışmada, ne psikiyatrik tedavinin ne de İslami şeytan çıkarma yönteminin etkinliğini değerlendirme niyetinde değildim. Ancak, sadece hastaların değil, aynı zamanda psikiyatri hemşirelerinin de psikofarmakolojik tedaviyle ilgili çeşitli sorunlar karşısında duydukları hayal kırıklığı beni giderek daha çok rahatsız etti; bu hayal kırıklığı bazıları için o kadar stres ve memnuniyetsizliğe yol açtı ki, kendileri de hastalandılar. Bazı hemşireler için hayal kırıklığı, reçete ettikleri ilacı "değerden bağımsız, zamansız, tarih dışı bir bilimin" (Healy 2006 : 79) ürünü olarak değil, gizli sermaye çıkarlarının kötü niyetli çalışmasının bir sonucu olarak düşünmelerinden kaynaklanıyor gibiydi. Eleştirilerinin eyleme dökülmediği veya psikotropik tedavinin açıkça reddedilmediği, bunun yerine aynı hemşireler tarafından başka bağlamlarda dile getirilen olumlu ifadelerle sıklıkla karşılandığı veya doğrudan çeliştiği göz önüne alındığında, bu ifadeleri Kierkegaard'ın çerçevesi üzerinden, inancın gerekli ancak paradoksal bir gerekliliği olarak anlamayı seçtim. Bunu yaparken, esas vurguyu hemşirelerin uygulamalarına ve hastalarla yaptıkları görüşmelerde psikiyatrik ilaçlara duydukları kesinliğe yaptım (bkz. Bölüm 2 , 4 ve 6). Bununla birlikte, bu hemşirelerin çelişkili ifadelerini ciddiye almak, modern psikiyatriye çok daha eleştirel bir bakış açısını da ortaya koyabilir.

İslam'da şüphenin varlığı bir gerçek ve hatta bir yaşam belirtisidir; *cihad-ı nefs kavramıyla özetlenen mücadelenin* , yani nefs mücadelesinin gerçekleştiğinin bir işaretidir (ayrıca bkz. Pandolfo). (2018). Şüphe, bir anlamda, inancın aktif bir teslimiyet olarak mümkün olmasını sağlayan şeydir. İlahi olana tevekkül (*al-tawakkul ʿalā Allāh). Ebu Bilal'in de belirttiği gibi, eğer sadece kesinlik (ʿayn al-yaqīn)* olsaydı, ilahi imtihanın hiçbir anlamı olmazdı (bkz. ayrıca Bölüm 1 ; Schielke). (2010). Ancak bir

kırılma noktası var. Şüpheye karşı mücadele etmek gerekiyor. Şüphe çok yaygın hale gelirse, umutsuzluğa ve inancın terk edilmesine yol açacaktır.

Birlikte çalıştığım hemşirelerden bazılarının, çalışma günlerini meşgul eden bürokratik yükün onları hasta ettiğini ve psikofarmakolojik ilaçları kendileri kullanmak istemediklerini fark ettiklerinde, işte o zaman bir dönüm noktasına yaklaşıyoruz; şüpheciliğin ve eleştirinin artık hemşirelerin içinde bulunduğu sistemi yeniden üretmeye hizmet etmediği ve psikofarmakolojik tedaviye olan inancın yavaş yavaş reddetme ve direnişle yer değiştirdiği bir durum. Foucault'nun (1982: 781), 'bireyselleştirme yönetimine' karşı 'farklı olma hakkını savunan' mücadeleler çağrısında, onların meydan okumalarını takdir edeceğine inanıyorum. İnsanların baskıya karşı direnme kapasitesi, aşağıdaki örnekte de ifade edilmiş olabilir.

Ömer'in üçayaklı sehpası

Abu Omar'ın dairesindeki ikinci şeytan çıkarma ayininden hemen önce – 2. Sahnede yer alan ve 6. Bölümde anlatılan şeytan çıkarma ayini – eğitimli bir düğün fotoğrafçısı olan karısı Umm Omar, büyük Manfrotto tripodunu benim için kurdu. Onu, büyük televizyonlarının sağında, kocasının başının hemen yanına yerleştirdi. Bu ekipmanı sağladığı için ona teşekkür ettim, ama bu beni son derece rahatsız etti. Şeytan çıkarma ayininin, tripodlar, kamera çantaları veya aydınlatma ekipmanları gibi nesnelerle bozulmamış, 'temiz' bir görüntüsünü elde etmek istiyordum. Bazı etnografik film yapım okullarında var olan kurtarma antropolojisi türü hakkındaki çekincelerime rağmen, içimdeki otorealist, ortama 'gerçek' veya 'otantik' görünmeyen nesneleri ayırmaktan kendini alamadı. İşte buradaydık, İslami bir şeytan çıkarma ayinini filme almak üzereydik. Bilincimin derinliklerinde bir yerlerde, bir şeytan çıkarma ayininin modern kameralar veya tripodlarla hiçbir ilgisi olmaması gerektiğini 'biliyordum'. Belki de her şey bununla

ilgiliydi. En azından tripodun kadraja girmeyeceği şekilde görüntüyü çerçevelemek neredeyse imkansız görünüyordu.

Umm Omar'ın o üçayaklı sehpadan neyi çekmemi istediğini merak ediyordum. Gregory Bateson'ın Margaret Mead ile yaptığı bir diyalogda dediği gibi, 'lanet olası bir üçayaklı sehpanın üzerindeki ölü bir kamera... hiçbir şey görmez' (Mead ve Bateson). 1977 : 79). Mead ise tam tersi bir argümanda ısrar etti. Kameramanın elindeki bir kameranın kayıtları işe yaramazdı, çünkü çekimlerin ve açıların insan tarafından seçilmesi, kameranın film öncesi gerçekliğe objektif erişimini engelliyordu. Mead'e göre, kameralar tripod üzerine yerleştirilmeliydi, aksi takdirde görüntüleri en iyi ihtimalle 'sanat' olarak nitelendirilebilirdi - analitik amaçlar için işe yaramazdı. Bateson, sanatın bir hakaret terimi olmadığını belirterek, kameranın bir tripoda yerleştirilmiş olması veya bir film yapımcısının elinde olması fark etmeksizin her zaman bir seçim yapıldığını vurguladı. Ona göre, bir kamera veya başka herhangi bir mekanik kayıt cihazıyla, sinematik gerçekliğin nesnel hiçbir yönü doğrudan ve kirlenmemiş bir şekilde elde edilemezdi. Bateson için, elde tutulan kamera ile tripod üzerinde çekim arasındaki fark, yalnızca özgürlük ve yaratıcı ifade derecesiydi.

Abu Omar'ın şeytan çıkarma sahnesini çekmeye başladığımda Bateson'la tamamen aynı fikirdeydim. Kameralar tripod üzerinde olmamalıydı. Birkaç röportaj ve ortam çekimleri dışında, film için çektiğim çekimlerin çoğu elde çekilmişti. Hareket edebilmek, yakın çekimler ve tam plan çekimler yapabilmek, aksiyona girebilmek, durumun hissini yakalayabilmek istiyordum. Gerçekliği yeniden ifade edebileceğim görüntüler istiyordum ve bunun için insanların etkileşimini ifade eden çekimlere ihtiyacım vardı. Abu Omar sahnesini çekmeden önce bunu pek düşünmemiştim, ama kesinlikle aklımın bir köşesindeydi. Yakın çekimlere, orta plan çekimlere, genel plan çekimlere ve tepki çekimlerine ihtiyacım vardı. Ter damlalarına, bükülmüş bir ağzın parçasına, ayakların yakın çekimlerine ihtiyacım vardı. İzleyiciyi

"orada olma" hissine kaptırmak, durumun ağırlığını ve yoğunluğunu hissettirmek için tüm bunlara ihtiyacım vardı; uzun çekimlerle başlayıp kısa çekimlerle devam ederek, bir tür doruk noktasına ulaştırdım. Elbette otomatik pilottaydım; bir yanım tripod gibi müdahale edici unsurlar olmadan "gerçek" bir şeytan çıkarma ayinini belgelemeye odaklanmışken, diğer yanım da, belki de çoğumuz gibi, televizyon ekranına odaklanabildiğimden beri zorla maruz kaldığımız Hollywood tarzı sürekli kurgunun amansız tekrarı tarafından kontrol ediliyordu. Hiçbir şekilde, ağır bir tripoda sabitlenmiş, 1 metre uzakta ve 1,7 metre yukarıda bulunan bir kameranın yaptığı soğuk, mesafeli uzun çekimleri kullanamazdım.

Peki kamera buradan ne görebilirdi ki? Umm Omar benden neyi filme almamı istiyordu? Mead gibi o da kaydın saflığı ve nesnelliğiyle mi ilgileniyordu? Benim benimsediğim elde çekim tarzı onun tercih ettiği tarz değildi. Bu sahnenin kaydedilmesini ve görülmesini istiyordu, ama benim istediğim şekilde değil. Çekimin yoğunluğu, yakın çekimler veya sonraki kurgudaki yaratıcı olanaklar konusunda endişeli değildi. Kameranın, durumu bütünüyle gözlemleyip kaydedebileceği bir yere yerleştirilmesiyle ilgileniyordu.

Otomatik pilot tarzında çekim yapmam ve isteksizliğim ile esnekliğimin eksikliği nedeniyle, kameranın o tripoddan bana neler gösterebileceğini asla keşfedemeyeceğim. Hatta tripodun varlığını kameranın kadrajından neredeyse tamamen silmeyi başardım. Ancak tripodun kadrajda görünmediği her karede, onu kadrajdan uzak tutma çabalarıma rağmen, filmime girmesine izin vermediğim o sabit, kuşbakışı manzarayı – Umm Omar'ın tercih ettiği manzarayı – hatırlıyorum.

Tripodun yanı sıra, o gece başka garip şeyler de oldu. Şeytan çıkarma işleminden sonra Umm Omar ile konuştum. Bana, eğer elde taşınabilir kamera kullanmakta ısrar ediyorsam, en azından sabit tutma tekniklerini öğrenmem gerektiğini göstermeye çalıştı. Çekimden yorgun düşmüştüm ve

yeterince dikkat etmedim. Sonra kocasının hikayesini, cinin yıllardır süregelen bir sorun olduğunu ve cinin bazen öfkesini ona nasıl boşalttığını anlattı. Hem Danca hem de Irak Arapçası lehçesinde konuştuğu için ayrıntıların çoğunu anlayamadım, ancak konuşmayı filme alıyordum ve her şeyin düzgün bir çevirisini elde etmeyi dört gözle bekliyordum. Eve geldiğimde konuşmamızın kaydı kaybolmuştu. 100 saatten fazla görüntüden, bozulan tek kayıt buydu. Kayıp verileri hafıza kartından kurtarmak için birçok farklı yöntem denedim, ancak gitmişti. Geri yüklenecek hiçbir şey yoktu – sadece kartı dolduran bozuk ve erişilemez verilerle dolu boş alan. Sonuç olarak, onunla bir daha böyle derin bir sohbet etme fırsatım olmadı. Genel olarak, bu topluluklardaki cinsiyet ayrımı nedeniyle saha çalışmam erkeklerin dünyasına yönelik bir önyargı kazandı; birlikte çalıştığım erkeklerin eşleriyle uzun süre konuşmam büyük ölçüde uygunsuzdu.

Bununla birlikte, Ebu Bilal aracılığıyla Ümmü Ömer'in bana anlattığı cinlerin öfkesiyle ilgili birkaç şey duydum. Camide her şey patlak vermeden bir hafta önce, namaz sırasında bir olay yaşandı. Normalde namazlara katılmayan Erdam'ın kardeşi, camiye gelmeye ikna edilmişti. Namaz sırasında Ebu Ömer'in yanında duruyordu, ancak ayağıyla Ebu Ömer'in ayağı arasında küçük bir mesafe vardı. Camide uygulanan namaz kılma yöntemi, namaz saflarında insanlar arasında mesafe olmaması gerektiğini öngörür. *Şeytanların* müminlerin arasına girmesini, onları karıştırmasını ve kötü niyetli fısıltılarıyla dikkatlerini Allah'tan uzaklaştırmasını önlemek için ayaklar birbirine değmelidir. Bu yeni katılımcı, Ebu Ömer'in yanındaki namaz safına girdiğinde, ancak ayağını hemen Ebu Ömer'in ayağının yanına koymadığında, Ebu Ömer kararlılıkla bacağını kavradı ve ayağına yaklaştırdı. Adam bacağını uygun gördüğü mesafeye geri çekti, ancak Ebu Ömer kararlıydı ve bacaklarını tekrar birbirine yaklaştırdı. Namazdan sonra Ebu Ömer, adamı bilgisizliği ve saygısızlığı nedeniyle şiddetle eleştirdi: "Bu nasıl bir namaz?"

Ebu Bilal bana bunun yeni gelen birine karşı kesinlikle uygun bir davranış olmadığını ve Ebu Ömer'in normalde böyle davranmayacağını açıkladı. Elbette bir kardeşin en iyi şekilde namaz kılmasını öğretmeye ve ona yardım etmeye çalışmak gerekir, ancak bu şekilde değil. 'İçinde saldırgan bir şey var. Bunu çok uzun zaman önce görmüştüm,' dedi Ebu Bilal.

Cin çarpmasıyla ilgili diğer hikayelere baktığımda benzer bir örüntü göze çarpıyor. Aziz'in salgınının başlamasından önceki dönemde... Hem Aziz hem de dadısı Esther, Aziz'in nasıl aşırı dindar hale geldiğini açıklamışlardı. Hatta şeyhleri gerçek mümin olmamakla suçlayacak kadar ileri gidiyordu. Aziz, cinin içinde bir şekilde biriktiğini hissedebildiğini açıklamıştı. Bunu hissettiğinde, çok sayıda gönüllü namaz kılarak ve Kur'an'ı yoğun bir şekilde okuyarak onunla savaşmaya çalışırdı. Ancak bazen cinlere karşı savunma kurma girişimleri kontrolden çıkıyor ve kendisini cinin iradesi ile kendi savaşma çabaları arasında ayrım yapamadığı durumlarda buluyordu.

Ebu Hasan tarafından ele geçirilen Halid'in (bkz. 5. Bölüm) benzer ancak daha karmaşık bir öyküsü vardı. Halid bir süre boyunca, içindeki cini koruyucu bir bekçi, hatta bir arkadaş olarak görmüştü. Ebu Hasan, Halid'i ona zarar vermek isteyen kişiler konusunda uyarmıştı. Cin, Halid'i çalıştığım camideki neo-ortodoks Müslümanlardan uzaklaştırmaya bile ikna etmişti; onların İslam anlayışının yozlaşmış ve bozuk olduğunu iddia ediyordu. Ancak bir noktada Halid, kendisini ele geçiren cinin aslında daha önce intihar eden ağabeyini ele geçiren aynı cin olduğunu fark etti. Gerçekten de, Ebu Hasan'ın onu takip etmeye ikna ettiği İslam anlayışının sahte olduğunu ve cinin asıl amacının onu ölen ağabeyiyle aynı talihsizliğe sürüklemek olduğunu öğrendi. Halid, neo-ortodoks camilerdeki önceki inanç uygulamalarını reddettikten sonra, mevcut uygulamalarının aslında onu intihara sürüklemeye çalışan bir cinin işi olduğunu keşfederek dini bir boşlukta kaldı. Hatta Ebu Hasan ile fiziksel kavgalar ettiğini anlattı. Cin,

vücudunun bir bölümünü işgal ederken, o da vücudunun başka bir bölümünden karşılık vermeye çalışırdı.

İslamî bir bakış açısıyla, Ebu Ömer, Aziz ve Halid kıssalarını, cinin ilahi kanun kılığına büründüğü ve daha sonra belirli kurallara uyarak kötülükle mücadele etme girişimleri aracılığıyla kurbanların iç dünyasına sızdığı putperestliğin özel biçimleri olarak anlayabiliriz. Gerçekten de, bu cinli kişilerin hepsi, olayların ortaya çıkmasından önceki dönemde İslam ahlak kurallarının çok katı bir yorumuna aşırı itaat göstermişlerdir. Belki de cinin onları bir süreliğine Tanrı'ya değil, kendi iyilikleri için bu kurallara tapmaya yönlendirdiğini bile tahmin edebiliriz. Birkaç şeyhin bana açıkça belirttiği gibi, bu İslamî ibadet uygulamalarının amacı kesinlikle bu değildir. Namaz, oruç, zekât ve diğer tüm iman işleri kendi başına bir şey ifade etmez. Aksine, bu uygulamalar yalnızca dindar bir benlik geliştirme teknikleri olarak anlaşılmalıdır. Dindarlık, diğer şeylerin yanı sıra, bir kişinin tevazu (*huşu*) ve korku (*takva*) hissetme yeteneğinden oluşur. İlahi öğretiye sıkı sıkıya bağlılık, bu tür bir dindarlığa ulaşmak için gerekli bir şart olabilir, ancak kurallara sıkı sıkıya bağlılığın *kibr* ve hatta kendini beğenmişliğe yol açabileceği bir yol da vardır; bu, Ebu Bilal'in de İslam şifacısı olarak yaptığı işte bir tehlike olduğunu söylediği bir risktir (bkz. 6. Bölüm).

Benzer şekilde, Anthony Steinbock (2007 : 233), bazı köktencilik biçimlerinin, insan varoluşunu karakterize eden 'verili olma' biçiminin gerçekleşmesi olarak tanımladığı dini deneyim olasılığını dışlayan öz denetim yanılsamalarına nasıl dönüşebileceğine işaret etmiştir. Abu Bilal ve Steinbock'un tartıştığı bu mikro dinamiklerde, cinlerle mücadele ve kötülüğü ortadan kaldırma girişimlerinin bazen nasıl tam tersine dönüşebileceğini anlamanın yanı sıra, Müslüman toplulukları 'haritalama' girişimlerinin, Danimarka toplumunun devam eden güvenlikleştirilmesinin ve bazı Müslüman topluluklarının sözde dini 'radikalleşmesinin' son yıllarda korku ve nefretin talihsiz bir şekilde artmasına nasıl yol açtığını anlamak

için önemli ipuçları bulabileceğimizi düşünüyorum (bkz. Bölüm 1 ; Suhr ve Sinclair). 2016).

Kocasının aşırı dindarlık ve hatta tapınma duygusuyla ele geçirilmiş bir şekilde yaşaması nasıl olurdu? Umm Omar'ın kocasının şeytan çıkarma ayinini en iyi şekilde filme almam için gösterdiği yoğun çabayı nasıl anlamalıyım? Elde çektiğim yakın çekimler ve yarım kadrajların aksine, sürekli olarak doğru perspektif mesafesine girip çıkan çekimlerimle karşılaştırıldığında, o tripodun üzerinden görünen beden, görüntünün çerçevesi içinde düşünülebilir ve sınırlandırılabilirdi. Görüntünün çerçevesini bu kadar aşırı derecede patlatmazdı. Aslında, bu saldırganlık ve acı bedenini kavramak için tam olarak 'optimal mesafe' olabilirdi (Willerslev). 2009a). Ümmü Ömer, bir ruh tarafından ele geçirilmiş olan kişi değildi, ancak yine de kocasını ele geçiren cinin etkisi altındaydı. Belki de bu, evliliğinde maruz kaldığı delilik biçimini gösterme girişimiydi. Belki de bir direniş biçimiydi - durumuna dair bir tanıklık sunmanın ve bununla nasıl başa çıkmaya çalıştığını göstermenin bir yoluydu. Bu tür sonuçlar, dolaylı olarak bizi Boddy gibi bilginlerin çerçevesine yaklaştırabilirdi (1989), El-Kholy (2002) ve Rothenberg (2004), ruhani varlıkların ele geçirmesinde, cinsiyetçi ve sömürgecilik sonrası baskıyla karakterize edilen çılgın bir dünyada yarı özerk, kadınsı ve hegemonya karşıtı bir eylemlilik olasılığı bulmaktadır.

Bu kitapta, insanların kendi acılarına dair verdikleri açıklamaların ve uyguladıkları şifa yöntemlerinin dışında kalmayı tercih ettim. Bunu yaparken, özellikle sabretme , yani insanların umutlu kalma ve hayatın zorluklarına dayanma kapasitesi anlamında direnişe özel önem verdim. Ancak benliğin mücadelesi aynı zamanda cin musallatında ifade edilen kötülüğün yasadışı müdahalesi gibi baskıya karşı koymaktır. İslam'ın *rukye uygulaması* sabrı geliştirmeye yardımcı olabilir ve Kur'an'dan birçok ayetin okunması hem cinleri hem de insanı dünyevi varoluşun kırılganlığına maruz

bırakabilir. Ancak aynı zamanda *rukye,* insanın bedenini geri alabilmesi için cinlerin yasadışı işgaline son vermeyi de açıkça amaçlamaktadır. Ümmü Ömer, kendisinin ve kocasının durumuna daha doğrudan bir tanıklık biçimine işaret ediyordu. Belki de daha aktif bir direniş duruşuna da işaret ediyordu. Film aracılığıyla aktarabildiğimden ve bu kitapta anlatabildiğimden daha fazlası.

Zaman imgesinin ötesinde

Burada ele almak istediğim üçüncü bilmece, Deleuze'ün modern sinemanın evrimi hakkındaki görüşüyle ilgilidir. Deleuze'ün film teorisinde, izleyicilere tanık ve gören olma imkanı veren bir imge olan zaman imgesinin kurulmasıyla sonuçlanırız. Deleuze için zaman imgesinin vaadi, dünyaya olan inancın yeniden tesis edilmesidir. Yazdığı gibi, modern sinema bizi 'farklı bir dünyaya değil, insan ile dünya arasında bir bağa, aşka veya hayata inanmaya, bunu imkansız, düşünülemez olana inanmaya, yine de düşünülmeden edemeyeceğine inanmaya' yönlendirir (Deleuze). 2005b : 164). Deleuze bu gelişmeyi yirminci yüzyılın ortalarında belirli bir avangard sinema biçiminin yükselişine bağlasa da, formülasyonlarının çoğu Kierkegaard'ın dünyadan vazgeçme ve absürdün gücüyle onu yeniden kucaklama olarak tasavvur ettiği inancın çifte hareketi anlayışıyla iyi örtüşmektedir (Deleuze 2005b : 171; Kierkegaard 2005 : 45).

6. Bölümde , yıkıcı montajın belirli biçimlerinin, psikiyatrik konsültasyonların ve İslami şeytan çıkarma ayinlerinin, özerk insan eylemi yanılsamasını nasıl ortadan kaldırdığını ve böylece bir inanç sıçraması olasılığını nasıl kolaylaştırdığını anlamak için nasıl uygulanabileceğini tartıştım. Kuran'ı ve muhataplarımın ibadet ritüellerini sinema prizmasından anlama fikri, 2009 yılında genç bir Somalili üniversite öğrencisi olan Said ile yaptığım bir görüşmeden sonra başladı. Kuran'ı okuyamamaktan, çok zor ve karmaşık bulmaktan duyduğum pişmanlığa karşılık Said, beni Nouman Ali

Khan'ın 'Kuran'ın Edebi Özellikleri' hakkındaki bir YouTube dersine yönlendirdi. 2009). Burada ilahi konuşma, modern film ortamının estetiğiyle ilişkilendirilerek anlam kazanmıştır. Hirschkind (2006 : 155) Kahire'deki İslami kaset vaazlarındaki sinematik niteliklerin analizinde benzer bir işlem gerçekleştirir. Modern bir ifade aracı ile dini ibadet uygulamaları arasındaki bu bağlantıyı anlamanın bir yolu, bunu modern seküler çağda dini uygulamaları yeniden pekiştirme çabası olarak görmektir – İslam'ın yeni bir dini tüketici türü için çekici hale getirilmesi amacıyla popülerleştirilmesi ve modernleştirilmesi. Ancak buna bakmanın başka yolları da vardır. 6. Bölümde açıklandığı gibi , Kapferer (2013) ve Marks (2010) dini sanat, ritüel estetiği ve modern medya arasındaki ilişkiye çok farklı bir bakış açısı getiriyor. Kapferer'in de belirttiği gibi, ritüel her zaman modern sinemada bulduğumuz 'sinematik' niteliklere sahipti.

Said'in yanı sıra Kapferer, Marks ve Khan'dan ilham alarak, psikiyatri ve İslam alanında 'sinematik' biçimlerin ritüel kullanımını inceledim. Tedaviler. Bununla birlikte, sinema ve ritüel arasında henüz yeterince ele almadığım bariz farklılıklar var. Ritüelde, 'sinematik' algı moduna erişim, şifacı veya ritüel uzmanı tarafından 'gerçek zamanlı' olarak sağlanır. Bu, bir filmin donmuş biçiminin aksine, ritüelin somut durumun acil gereksinimlerine göre kendini ayarlayabileceği anlamına gelir.

Rukye ve Kur'an tilavetlerinin video ve ses kayıtları bol miktarda mevcuttur ve çevrimiçi olarak ücretsiz olarak izlenebilir ve indirilebilir. Bunların oynatılmasının, neo-ortodoks YouTube cin çıkarma videolarının tüketiminde gördüğümüz gibi (bkz. Bölüm 3 ve Sahne 7), dinsel etkileri olsa da, bir cinin insan vücudundan kovulması için yeterince güçlü değildirler. Böyle bir işlemi gerçekleştirmek için, bir ritüel uzmanının ilahi sözlerin gücünü, hastanın sorunlarına özel olarak tasarlanmış şekillerde hastaya ilettiği bir arabuluculuk gereklidir.

Jørgen Aagaard'ın psikiyatrik sağlık hizmetleriyle ilgili olarak savunduğu gibi, bir hastaya ilaç verilme prosedürleri en çok önem taşır (Sahne 11). İlaç, ister İslami okumalar ister psikotropikler şeklinde olsun, görünüşe göre belirli ortamlarda kişisel olarak yatırım yapılmasını gerektirir. Abu Bilal'in savunduğu gibi, Kur'an okumaları ancak saf niyetle okunduğunda ve Tanrı'dan belirli bir zaman ve mekânda şifanın serbest bırakılmasını istediğinde tam gücüne ulaşır. Belki de Deleuze'ün modern filmle ilişkilendirdiği sinematik niteliklerin, gerçek zamanlı canlı bir ritüelde daha iyi ve daha güçlü bir şekilde ifade edilebileceğini söyleyebiliriz. İlahi müdahalelerin veya psikotropiklerin kendine özgü iyileştirici müdahalelerinde bulunan bu benzersizlik – Benjamin'in (1968 : 221–3) terimler 'aura' ile ilişkilendirilecektir – bu, modern sinemanın donmuş biçiminde sıklıkla kaybolur.

Kapferer'in ritüeli sinemayla birleştirmesine katılıyorsak, onun tanımladığı sinematik estetiğin, gerçek filmden ziyade 'canlı, gerçek zamanlı' ritüelde daha etkili ve güçlü göründüğünü de eklemeliyiz. Ya da başka bir deyişle: film, belirli ritüel biçimlerine özgü 'sinematik' niteliklerin zayıf bir kopyasıdır. Şeytan çıkarma ve psikiyatrik konsültasyon kayıtlarım çok fazla görünür ayrıntı sergilerken, görünmez olanın, Tanrı'nın veya 'her yerden bakışın' yokluğu-varlığı, 'canlı' ritüelde olduğu gibi asla gerçekten çağrıştırılmıyor. Bazen, ciddi bir yeniden kurgudan sonra, bu kendine özgü auratik varlık yeniden ortaya çıkıyor, ancak bir veya iki ek gösterimden sonra kayboluyor. Nitekim, Hastrup'un İzlanda koç fotoğrafçılığıyla ilgili olarak gözlemlediği gibi, modern kameraların sağladığı görüntüler çok kolay bir şekilde düzleşiyor gibi görünüyor. Bu iyileştirici ritüellerin gücünün sabit bir görsel biçimde yakalanamayacağı sonucuna vardım. Merleau-Ponty ve Marion'un da ifade edeceği gibi, böyle bir güç ancak yokluğuyla ortaya çıkarılabilir. Belki de bu yüzden ikonoklazm, mekanik çoğaltma çağında daha da önem kazanmıştır (bkz. ayrıca Adorno). 1984 : 223). Ritüel havasına ulaşmak için sinemanın otantik bir şok sağlaması

gerekir – öyle bir şok ki Kopyalanamaz, aksine sürekli olarak geliştirilmeli ve yeni formlar ve estetik tekniklerle değiştirilmelidir.

Filmin ve kitabın şekillenmesinde, Eisenstein ve Vertov gibi erken dönem Sovyet film yapımcılarının önerdiği sinematik kurgunun yanı sıra Deleuze'ün film teorisinden de ilham alınmıştır. Genel olarak, film ve kitap, bu film yapımcıları ve teorisyenlere atıfta bulunarak analiz ettiğim psikiyatrik ve İslami tedavilerin yıkıcı hareketlerine ve Kierkegaard'ın çift yönlü inanç hareketine paralel gibi görünebilir. Sahnelerin çoğu hala oldukça uzun olsa da, şifacılar ve hastalar arasındaki etkileşimleri kültürel klişeler veya anlatısal kurgular açısından evcilleştirmeyecek şekilde kısaltmaya çalıştım. Filmin, standart sosyolojik yorum şemalarını hiçe sayarak neredeyse antropolojik olmayan bir hale geldiği söylenebilir. Anlatısal kurguları ve sosyolojik şemaları askıya almak, filmin hem psikiyatrik hem de İslami tedavilerin, hastaların anlatılarını durumlarının yeterli açıklamaları olarak nasıl sıklıkla göz ardı ettiğini ve insan dünyasının dışındaki etkenlere nasıl öncelik verdiğini ortaya koymasına olanak tanır. Peki, zaman imgesinin veya inancın ikili hareketinin ötesinde nasıl bir dünya ortaya çıkar? Bu hareketlerden hangi anlamda bir iyileşme biçimi olarak bahsedebiliriz?

Deleuze'de, siyasi açıdan en önemli olan şey, zaman imgesinin yeni öznelliklerin sınırsız bir şekilde oluşmasına yol açma biçimidir. Bu saf oluşum vizyonu, modern sinemayı 'özgür, dolaylı söylem ve vizyon' üreticisi olarak görme fikri etrafında şekillenir (Deleuze 2005b : 144). Orson Welles, Jean-Luc Godard, Stanley Kubrick ve Werner Herzog gibi öncü film yapımcılarına ek olarak, Deleuze, etnografik film yapımcılığının kurucu babalarından biri olan Jean Rouch'tan da bahseder (bkz. 1. ve 3. Bölümler). Deleuze'ün görüşüne göre, Rouch'un saha çalışmalarında muhataplarıyla birlikte etnografik kurgular üretme biçiminde ortaya çıkan şey, ne Rouch'un ne de filmlerindeki insanların öznelliği olmayan bir öznellik biçiminin kurulmasıydı. *Jaguar'ı tartışırken* (Rouch) 1967) ve geniş çapta tartışılan

Les Maîtres Fous (Rouch) 1955'te İngiliz sömürge yönetiminin son günlerinde Gana'da bir *hauka ruh ele geçirme kültü hakkında çekilen filmlerle ilgili olarak Deleuze (* 2005b : 148), bu filmlerin her zaman 'başka biri' olma sürecinde olan bir 'ben'in belgeselini oluşturduğunu savunmaktadır.

Taussig'in ( ) çalışmasında Rouch'un filmlerine de özel önem verilmektedir. 1993) taklit yeteneği üzerine yapılan çalışmalar. Taussig'e göre, *Les Maîtres Fous'un hauka* kültü, emperyal güce karşı bir direniş ve onu altüst etmenin parodik bir biçimi olarak görünmektedir. Bu yorum, Rouch'un, *hauka* performans sanatçılarının bir heykelin (muhtemelen İngiliz valisini temsil eden) başına yumurta kırdığı bir sahneyi, gerçek valinin beyaz tüylü bir miğfer taktığı bir sahneyle yan yana getirmesiyle ortaya çıkmaktadır (Taussig 1993 : 243; ayrıca bkz. Russell). 1999 : 224). Bu örneklerden yola çıkarak Taussig, Rouch'un montajıyla görünür hale gelen paradoksal taklitçilikte sömürgeci -ve dolayısıyla daha geniş anlamda- iyimser bir sonuca varıyor: Antropolojik açıdan artık ustalık mümkün değil: 'Geriye kalan, kendi içinde sürekli hareket halinde olan, istikrarsız ve rahatsız edici bir yorumdur... çünkü yorumlayan benlik, çalışma nesnesine aşılanmıştır. Benlik, tanımlandığı ve sürdürüldüğü alter egoya girer' (Taussig 1993 : 237).

Taussig'e göre, bir boşluk veya 'imgesel olasılık' bölgesi – burada ötekiliğin görünmez zemini olarak adlandırdığım şey – benlik ve öteki, 'düzenli düzensizlik' ve 'sürekli süreksizlik' içinde alt üst edildiğinde ve yabancılaştırıldığında ortaya çıkar. Taussig'in ifadesiyle, montaj bir 'kesintili olma' biçimidir – 'benzer olmayanlar arasında sonsuz veya neredeyse sonsuz bir bağlantı kurma ve bağlantı koparma sürecinde ani ve sonsuz bağlantılar' kışkırtmak için bir araçtır... 'uyumsuzluğu, çatlakları ve şiddetli yan yana getirmeleri nedeniyle hem bir sunumu hem de bir karşı sunumu aktif olarak somutlaştırabilir' (1986: 441–3).

Bu analizde, 'kesintili olma' biçimi olarak montajın ve Deleuze tarafından önerilen zaman imgesinin, Danimarka psikiyatrisinde ve İslami şeytan çıkarma uygulamalarında meydana gelen benliğin çözülmesini anlamada nasıl yararlı olabileceğini açıkladım. Peki, bu özel etnografik ortamlarda kurulan zaman imgelerinin ötesinde neler oluyor? Elbette bu, hastaların acı çekmesine neden olan hastalıkların baskısından ve zulmünden kurtuluş meselesidir. Bununla birlikte, öznelliğin ve insan eyleminin çözülmesinin sonucunu 'özgür dolaylı bir söylem ve vizyonun' ortaya çıkışı olarak anlamak fazla iyimser olabilir.

Deleuze ve Taussig için, yıkıcı montaj, insan yaratıcılığını sabit, doktrinsel özne konumlarına köleliğinden ve boyun eğmesinden kurtarmayı mümkün kılar. Bu noktada, hem Taussig hem de Deleuze, insan özgürlüğünün ancak kişinin kaçınılmaz mülksüzleştirilmesi ve köleleştirilmesinin farkına varmasıyla mümkün olduğu yönündeki erken dönem Hegel fikrinden açıkça ayrılırlar. Bunun yerine, Friedrich Nietzsche'nin Übermensch figüründe öznenin Dionysosçu yeniden doğuşuna doğru bir adım atarlar . Bu özel öznellik biçimini tanımlamak için doğru terim, anti-hümanizm değil, bir tür süper-hümanizm olmalıdır; bu öznellik biçimi, siyasi-dini ideolojilerin baskıcı 'köle ahlakından' tamamen kurtulur ve bunun yerine Deleuze'ün (2005b : 150) 'biz, hakikatin yaratıcıları' olarak adlandırdığı şeye dönüşür (ayrıca bkz. Kapferer). 2014).

Ancak 3. ve 6. bölümlerde belirtildiği gibi , zaman imgesinin ötesinde, yalnızca özgürleşmiş avangard sanatçı değil, aynı zamanda yeni bir düzenin kurulması da yer alabilir; bu düzen, Deleuze'ün 'sanal' alan olarak adlandıracağı ve birlikte çalıştığım kişilerin Tanrı veya modern biyotıp olarak adlandıracağı şeyin içinden akan bir düzendir (Benjamin 1968 : 234; Schwartz). (2005). Bu ortamlarda zaman imgesinin amacı, ritüelin eşiksel alanından akan bir yaşam üretmektir. Bilgi kaynaklarım için, Kur'an'ın, uzay ve zaman boyunca her yerde hazır bulunan ve her şeye gücü yeten bir

Tanrı'nın varlığına tanıklık eden özel bir tür 'zaman imgesi' olarak değeri, insanı özgürleştirmek değildir. Söylemden ziyade, insan yaşamının ritüel alanının içinden yeniden ele alınmasına, yani tamamen ilahi olan tarafından yapılandırılmasına olanak tanıyan kapasitesi; böylece dünyevi hayata cennetin ön tadını – engeller ve gerilim olmadan anlık bir akışı – yerleştirmektir. Kapferer (2013) ayrıca Sri Lanka'daki Sinhala büyücülük karşıtı ritüellerindeki zaman imgesinin bu şekilde nasıl işlediğine de dikkat çekiyor: özneyi serbestçe dolaşan sanatsal oluşuma bırakmak değil, özneyi kozmosun yasalarına göre yeniden kurmak.

Peki, psikiyatrik bakım ve İslami şeytan çıkarma ayinlerinden geçen hastaların, yaşanmaya değer bir hayata geri dönebilmeleri için boyun eğmeleri gereken bu her şeyi kapsayan yapılandırıcı gücün doğası ne olabilir? Tahminimce bu, Deleuze'ün çekici Dionysosçu "aşk" ve "yaşam" fikrinden oldukça uzaktır. Ne de başkalarıyla birlikte olmanın özgeci, şiddet içermeyen, deterministik olmayan bir biçimidir. Aksine, bence uzun zamandır hor görülen, rasyonel, öz çıkarı maksimize eden dürtüyü yeniden ele almalıyız; bu dürtü en açık şekilde "homo economicus" kavramında tasvir edilmiştir.

Şüphesiz ki, kişisel çıkarların ekonomik olarak peşinde koşulması herhangi bir kapitalist sistemin temel unsurudur, ancak birçok yönden sermayeleşme İslam ibadet uygulamalarında da bulunur. Bu nedenle bana sık sık, rekabetin anlamlı ve değerli olduğu tek yaşam alanının din olduğu vurgulandı: kişi, ahirette iyi bir yer edinme şansını en üst düzeye çıkarmak için elinden gelen her şeyi yapmalıdır. Bu nedenle, bir kişinin camide kıldığı Cuma namazının, evde kıldığı namaza kıyasla yirmi yedi kat daha fazla bereket (*hasanat*) ile ödüllendirileceği söylenir. Ayrıca, camiye uzun bir yol yürümek ve namaz safında ilk sırada durmak da ek bereketler kazandırır. Namazlardan sonra veya namazlar arasında yapılan gönüllü dualar (*duʿāʾ*) ve zikir (*dhikr*) ile ilgili olarak ve şafak sökmeden önce meleklerin nöbeti

sırasında kılınan namazlar için bereket sayısını hesaplamaya yönelik oldukça titiz sistemler de bana anlatıldı. Hastalık çeken insanların yaptığı dualar ise daha da büyük bir sevap kazandırır.

En çok sevap kazandıran dua, Ramazan ayının sonuna doğru, Kadir Gecesi'nde kılınan duadır. Bu özel gecede, çok sayıda meleğin yeryüzüne indiği ve dualaların kabul edilmesi için olağanüstü bir fırsat sunduğu söylenir. Kur'an'a (Kadir Suresi 1-5) ve hadislere göre, bu özel dua bin aydan daha hayırlıdır, yani bir ömür boyu sürekli ibadete eşdeğerdir. 5. Bölümde açıklandığı gibi , bu gibi İslami iman uygulamaları, hem ilahi olana koşulsuz bağlılığın bir göstergesi hem de ahirette daha büyük bir kazanç umuduyla kişinin kendi emeğini sunma eylemi olarak görülebilir. Allah'ın nimetlerini toplamaya çalışan tüm bu uygulamaların nihai amacı, Allah'a yakın olma ve ahirette kendisi için en hoş durumu sağlama olasılığını kurmaktır.

Dolaylı yoldan da olsa, hem psikiyatrik sağlık hizmetlerinde hem de neo-ortodoks İslam'da bireysel öz çıkarı takip etme ve en üst düzeye çıkarma dürtüsü, birçok antropolojik uygulama teorisinde (örneğin Bourdieu'ya bakınız) itici güç olarak öne sürülen ekonomik düşünce biçimine yönelmiş gibi görünüyor. 1977 ; Ortner 1984 ; Barth (1987). Aslında Kierkegaard da inanç şövalyesini böyle hayal eder. Denemesinde şövalyeyi bir şair, virtüöz bir sanatçı veya savaşçı bir kahraman olarak değil, günlük yaşamın ihtiyaç ve gereksinimlerine titizlikle dikkat eden sıradan bir insanın somut örneği olarak tanımlar:

İşte burada... Aman Tanrım! Bu o kişi mi, gerçekten o mu? Tıpkı bir vergi tahsildarına benziyor... sanki ruhunu İtalyan muhasebesine kaptırmış bir bürokrat... bir dükkan sahibi... bir postacı... bir restoran sahibi... *(* Kierkegaard 2005 : 42–3, orijinal metinde italik)

Freud da normal ve iyi işleyen bir ruhun temelinde ekonomik bir dürtünün yattığını savunmuştur. Şöyle ifade eder:

Psikanalitik kuramda, ruhsal süreçlerin evriminin haz ilkesi tarafından otomatik olarak düzenlendiğini varsayıyoruz; yani, bu süreçlerin her zaman hoş olmayan bir gerilim tarafından tetiklendiğine ve daha sonra nihai sonuçlarının bu gerilimin azalması ve dolayısıyla hoş olmayan durumdan kaçınma veya haz üretme eğilimini temsil edecek şekilde bir yol izlediğine inanıyoruz. (Freud) 2003 : 45)

Freud, haz ilkesinin işleyişini tamamen seküler ve 'dünyevi' bir ontoloji içinde tanımlarken, analizin en derin katmanında maksimum hazza yönelik dürtünün, yalnızca ölümde elde edilebilecek türden bir istikrara yönelik bir dürtü olduğunu da belirtir. Dünyevi yaşamda hiçbir şey saf haz olamayacağından, Freud, hazzı ortadan kaldırmayı değil, onu ertelemeyi amaçlayan, Kierkegaard'ın İtalyan muhasebecisinin ekonomik çabası olan duyusal ruhsal mekanizma olarak 'gerçeklik ilkesini' öne sürer; böylece hazzın hayal kırıklığına uğramaması ve hayal kırıklığına veya saldırganlığa dönüşmemesi sağlanır. Freud'un insan ruhu modelinde yaşamın en büyük amacı, en ekonomik ve 'doğal' yolla, inorganik bir duruma, ölümün nihai hazzına geri dönmek ve kendini serbest bırakmaktır.

Eğer psikiyatrik bakımın ideal son noktasının, bireyi kapitalist ekonomide hem üretici hem de tüketici olarak yerini alabilme olasılığına geri döndürmek olduğunu söyleyebiliyorsak, neo-ortodoks İslam ibadetinin nihai amacı da cennetin sınırsız zevklerine erişimi kolaylaştıracak nimetlerin biriktirilmesidir. Dolayısıyla, insan zihninde işleyen ekonomik ilkenin nasıl aşılacağı sorusundan ziyade, psikanaliz için, Danimarka psikiyatrik bakımı, neo-ortodoks İslam ve Kierkegaard için soru, bu ilkenin varlığını nasıl kabul edip onu mümkün olan en iyi hedefe yönlendireceğimizdir.

Ancak Freud'un da belirttiği gibi, ekonomik düşünce kolayca acımasız ve yıkıcı bir dürtüye dönüşebilir. Haz ilkesi çoğu zaman 'yanıltıcı' olabilir ve yırtıcı bir tüketime ve yaşamın yozlaşmasına dönüşebilir (bkz. Pandolfo). 2007 : 350–1). Belki de bu durum, psikiyatrik sağlık hizmetlerinin kapitalist piyasaya katkıda bulunan bir unsur olarak geri dönmemesi, bunun yerine sürekli artan bir psikotrop ilaç sarmalının içine hapsolması durumunda ortaya çıkabilir. Bu durumlarda, psikiyatri bir iyileştirme biçimi değil, aksine kontrolden çıkmış aşırı insan mühendisliğinin bir sonucu gibi görünmektedir. Belki de bu durum, neo-ortodoks İslam'da ibadetin bazen raydan çıkıp tevazu yerine kendini beğenmişliğin geliştirilmesine dönüşmesi durumunda da ortaya çıkabilir. Her iki tedavi sistemini de değerlendirirken bu tehlikelerin ciddiye alınması gerektiği anlaşılıyor.

Bu projede, hem psikiyatrik sağlık hizmetlerinde hem de İslami şeytan çıkarma uygulamalarında görülebilecek olan, kurgunun yıkıcı ilkesinden ilham aldım. Bu iki tedavi yönteminde de, ideal olarak yıkım, hastanın bir tür istikrara doğru dönmesini, yeniden bir araya gelmesini sağlamalıdır. Ancak, bu tedavilerin Kierkegaard'ın tanımladığı mütevazı ekonomik muhasebeci ve vergi toplayıcısından çok uzak, putperest bir kendini beğenmişliğe veya insan mühendisliğine dönüşme tehlikesi sürekli mevcuttur. Belki de kurgunun antropolojik yazılar ve film yapımında yıkıcı bir ilke olarak kullanımı hakkında da benzer bir şey söylenebilir.

Paul Henley, düşündürücü bir makalesinde (2006 : 40) Rouch'un *hauka* ruh ele geçirme kültü hakkındaki klasik filmini yeniden değerlendiriyor ve gözlemlenen sahnede olanların, hem Taussig hem de Deleuze tarafından öne sürüldüğü gibi, sömürgeci egemenliğin parodik bir altüst edilişine indirgenemeyeceğini belirtiyor. Bunun yerine Henley (2006 : 754–6), film görüntülerinde ve Batı Afrika'daki ruh ele geçirme olaylarının etnografik tanımlarında, kült olayının hegemonya karşıtı bir direniş örneği olmaktan ziyade, Kuzey Afrika *zār* kültüne dayalı bir doğurganlık ritüeli olduğunu ve

ritüel katılımcılarının dini amaçlar için etkili figürlerin gücünü özümsemeye çalıştığını öne sürecek yeterli kanıt buluyor. Deleuze ve Taussig'in görüşüne göre, Rouch'un montajının ima ettiği sömürgeci alay, ruh ele geçirme olayının yıkıcı ötekiliğini çağrıştırmak için yapılmışken, Henley'nin yeniden değerlendirmesinde, bu ele geçirme ritüelini Paris'teki antropologların ve Afrikalı entelektüellerin siyasi tercihlerine uygun hale getirme girişimi olarak daha iyi anlaşılabilir (Henley 2006 : 37).

Henley'nin örneğini, montajın özünde özgürleştirici olduğu yönündeki hızlı varsayımlara karşı bir hatırlatma olarak ele alabiliriz. Montajın yıkıcı potansiyeli, iki veya daha fazla öğeyi birleştirerek bir nesnenin, görüntünün veya perspektifin bariz algısını değiştirme kapasitesinde yatmaktadır. Benjamin'in savunduğu gibi, montaj bu şekilde bir 'doğallıktan uzaklaşmayı' kolaylaştırır. Bu, gerçeklik olarak kabul etmeye eğilimli olduğumuz şeyin aslında ne kadar derinden sorgulanabilir olduğunu ortaya koyabilir (Buck-Morss). 1991 : 71, 218). Ancak montaj, yalnızca görünmezliğin ve istikrarsızlığın güçlendiricisi değildir. 3. Bölümde de açıkça belirtildiği gibi , montaj, önceden kurulmuş görsel düzenlerin parçalanması olduğu kadar, yeniden bir araya getirilmesidir de (Benjamin 1968 : 234).

Bu kitap, görünmez olanın insan varoluşunun bilinemez bir temeli olarak işlevini takdir etme girişimidir. Neo-ortodoks İslam'ın görünmez olanı (*al-ghayb*) görselleştirmeye karşı direnişiyle ve Levinas ve Merleau-Ponty gibi yazarlarla birlikte, antropoloji disiplini içinde görünmez olanı görünmez tutmanın önemli etik ve epistemolojik nedenleri olabileceğini öne sürdüm. Ancak, yukarıdaki şüphe ve direniş tartışmasında olduğu gibi, bir kırılma noktası olabilir. Başkasının farklılığını tamamen görselleştirmeme dürtüsünün, gerçekten görülecek ve bilinecek çok şey olduğu ve görülmesi ve bilinmesi gereken çok şey olduğu durumlarda bile, görünmez ve bilinmeyenin bir fetişini yaratabilecek bir estetiğe dönüşebileceği bir durum

olabilir – örneğin, delilik o kadar zorlayıcı hale gelir ki, görülebilir ve direniş ve eylem gerektiren görünür bir biçim alır.

Tıpkı görmenin sömürgeleştirici işlevi ve sosyal bilimlerin büyük bir bölümünün göz merkezli eğiliminin, başkalarının ötekiliğine ve algılayan benliğe büyük zarar verebileceği gibi, görmenin reddi de görülmesi gereken şeylere tanık olma olasılığını ortadan kaldırabilir ve söylenmesi gereken yerlerde söylem olasılığını engelleyebilir (örneğin MacDougall'a bakınız). 2006 : 8; Kreinath 2012 : 296–7). Henley, hem Taussig hem de Deleuze tarafından serbestçe dolaşan insan yaratıcılığının ortaya çıkışı olarak vurgulanan, ancak Henley'nin bize bir ruh ele geçirme kültünün ötekiliğinin ortadan kaldırılması olarak da yorumlanabileceğini gösterdiği *Les Maîtres Fous filminin analizinde montajın tehlikelerine işaret ediyor* . Belki de Umm Omar da, Henley gibi, sinematik gerçekçiliğin ve fotoğrafik belgelemenin, montajın parçalı ve dağınık tekniklerinden bazen daha güçlü bir direniş noktası olduğunu savunuyordu. Etnografik film yapımı ve montaj, görünür ve görünmez, ifade edilebilir ve ifade edilemez; görülmesi gereken şeylere tanıklık etmek, bize öğretilen görme biçimlerini bozmak ve aynı zamanda görülemeyen şeylere yer açmak arasında gerçekleşen neredeyse imkansız ama gerekli bir denge eylemidir.

Feisal'deki sihir

Zihnimde yer etmeye devam eden bu son 'Alef' benzeri figürler, etnografik gerçekçiliğin değerine, direnişin önemine ve belki de 'ılımlı' bir hümanizm biçimine işaret ediyorsa, bu kitabı bitirmek istiyorum. Sürekli mücadeleleri nedeniyle hızlı analitik sonuçlara varmayı zorlaştıran insanlara geri dönerek. Önceki sayfalarda tanıştığımız insanların çoğu, gerçek anlamda iyileşmeyi hiç başaramamış gibi görünüyor. Aksine, psikiyatrik sağlık hizmetleri ve İslami şeytan çıkarma ile karşılaşmaları, hayatın zorluklarıyla başa çıkma çabalarının bir parçası gibi görünüyor.

Halid'i ele geçiren cin Ebu Hasan (bkz. 5. Bölüm) ve Abdül Rahman'ın kardeşinin cini (bkz. 4. Bölüm), yıkıcı çalışmalarına devam ediyor gibi görünüyor. Bazen bir süreliğine ortadan kayboluyorlar, ancak aynı derecede yıkıcı bir güçle tekrar geri dönüyorlar. Birkaç ek şeytan çıkarma ayininden sonra Ebu Ömer sonunda yıllardır kendisine musallat olan cinlerden ve büyüden kurtulmuş gibi görünse de, hayatındaki diğer şeylerle hala mücadele ediyor. 4. Bölüm'de tanıştığımız Nadia da benzer bir durumda. Ebu Bilal'in odasındaki fotoğrafları kaldırmasını tavsiye etmesinden sonra kabuslarından kurtuldu (bkz. 6. Bölüm), ancak ertesi yıl Bosna'ya yaptığı bir seyahatten sonra tekrar nüksetti. Tekrar iyileşti, ancak son zamanlarda annesi, muhtemelen kızının sorunlarına neden olan aynı büyü kaynağı nedeniyle depresyona girdi.

Takip ettiğim psikiyatrik hastalarda da benzer bir sürekli mücadele modeli geçerli gibi görünüyor. 2011 sonbaharında Aziz nihayet psikiyatrik tedaviyi kabul etmiş gibiydi ve gerçekten de daha önce hiç görmediğim kadar istikrarlı görünüyordu. Ancak ertesi yıl Ramazan ayında büyük bir nüksetme yaşadı. Ona göre bu, cinin üçüncü kez geri dönüşüydü. Her iki yılda bir sihir yeniden aktifleşiyor gibi görünüyor ve bu her zaman Ramazan'ın sonuna doğru oluyor. Esther, bu nöbetlerin Ramazan orucu sırasında meydana gelmesine şaşırmadı, çünkü kendisinin de belirttiği gibi, doğal uyku ritminin bozulması başlı başına bir psikoz belirtisidir.

Aziz hemen psikiyatri hastanesine geri gönderildi. Ancak bu sefer adli psikiyatri bölümüne ve tamamen yeni bir psikiyatrist ve hemşire ekibine nakledildi. Psikiyatristler durumunu bipolar bozukluk olarak yeniden teşhis ettiler. Bu bozukluk, Aziz'in önceki paranoid şizofreni teşhisinden önemli ölçüde daha hafif görünse de, psikiyatristler antiepileptik ilaç Delepsine ekleyerek ilaç dozunu artırmaya karar verdiler. Hala Zyprexa (olanzapin) reçete ediliyordu, ancak psikiyatristler reçete edilen tüm tabletleri

almadığından şüphelendikleri için ilacı kas içi enjeksiyon yoluyla vermeye karar verdiler.

Aziz'in anlattığına göre, suç faaliyetleriyle suçlanıyordu. Bir psikiyatrist ona, bir sonraki psikotik nüksetmesinde ömür boyu hastanede yatacağını söylemişti. Aziz'in hastaneye yatırılmasının başlangıcında, onu ziyaret etmek isteyenler ile hastane personeli arasında bazı tartışmalar yaşandı. Bu nedenle, Aziz'in karısı, çocukları ve antropologu dışında hiçbir ziyaretçiyi kabul edememesine karar verildi. Aziz'in şeyhinin bile hastaneye girmesine izin verilmedi. Ziyaret ettiğimde Aziz'in çok üzgün olduğu açıkça belliydi.

O zamandan beri Aziz birkaç kez hastaneye yatıp çıktı. Düzenli olarak iletişim halindeyiz. Yaptığımız filmi hastane personeline ve arkadaşlarına durumunu açıklamak için kullanıyor. Personel artık, talep etmesi halinde şeyhinin ziyaretine izin veriyor, ancak sayısız Kur'an ve psikiyatrik tedaviye rağmen, cinler, büyü ve Zyprexa ile Delepsine'in yan etkileri ona hala çok acı veriyor.

Feysal'ın durumu da karmaşıktı. Birkaç cin çıkarma işleminden sonra, Ebu Bilal ve Feysal sonunda daha deneyimli bir şeyh tarafından tedavi edilmesi gerektiği konusunda anlaştılar. Ebu Bilal, Aarhus'un güney banliyölerinden birinde yaşayan, İslam *akidesi konusunda saygın bir alimle iletişime geçti ve bir görüşme ayarladı. Bu şeyhin rukye* uygulaması konusunda Ebu Bilal'den farklı ve daha kesin bir görüşü vardı. Feysal'dan bir kanepenin önünde diz çökmesi istendi. Feysal'ın bir arkadaşı ve ben de yanlara oturduk. Ebu Bilal ve diğer şeyh ise kanepede, Feysal'a dönük şekilde oturdular.

Şeyh, sağ elini Feysal'ın başına koyarak ve Kur'an'ı Feysal'ın sağ kulağına okuyarak cin çıkarma işlemine başladı. Ancak Ebu Bilal'in okumasının aksine, şeyhin sesi hem daha yüksek hem de daha agresif bir tondaydı. Dahası, doğrudan kulağa yöneltilmişti, ağzı ile Feysal'ın başı arasında sadece birkaç santimetre mesafe vardı. Cin neredeyse anında Feysal'ın

içinde belirdi, acı içinde çığlıklar atıp bağırmaya başladı. Okuma monotondu; Ebu Bilal'in melodik okumasından ziyade bir uğultu gibiydi. Ses seviyesinde veya temposunda neredeyse hiç değişiklik olmadan devam etti. Zaman zaman cin şeyhe bir şeyler söylemeye çalıştı, ancak şeyh cinin diyaloğa girme girişimlerini görmezden gelerek okumaya devam etti. Birkaç kez, şeyhin yanındaki kanepede oturan Ebu Bilal, cinin konuşmaya çalıştığını hatırlattı. Şeyh, Feisal'ın bedeninden cinin varlığını tamamen ortadan kaldırma çabasına kapılmış bir şekilde, cini rahatsız etmeye devam etti.

Şeytan çıkarma işlemi ilerledikçe, buna tanık olmak ve bir parçası olmak benim için çok rahatsız edici hale geldi. Odayı terk etmek zorunda kaldım. Ne kadar zaman geçtiğinden emin değilim, ama katıldığım en uzun şeytan çıkarma işlemiydi. Feisal'da daha önceki durumlarda olduğu gibi ağlama şeklinde değil, sanki Feisal'daki dirençli enerji yavaş yavaş uzaklaşmış gibiydi. Şeytan çıkarma işleminden sonra tamamen bitkin düşmüştü. Bu pozisyonda uzun süre oturduğu için dizleri uyuşmuştu. Ben ise artık dayanamıyordum. Bu benim başa çıkabileceğimden çok daha fazlaydı.

Şeytan çıkarma işleminden sonraki günlerde Feisal kendini daha iyi hissettiğini iddia etti. Bu şeyhle bir başka şeytan çıkarma ayinine daha katılmaya karar verdi. Ben katılamadım. Rukyenin *kontrolden* çıktığından ve bu tür bir saldırganlığın bir cini çıkarmaktan ziyade ciddi bir psikoz veya travmaya yol açabileceğinden endişeleniyordum. Kapasitemin sınırlarına ulaştığımı fark ettim. İnanç. Ebu Bilal'in cinlerin kovulmasında işleyen mekanizmalar hakkındaki anlayışını ciddiye almaya ne kadar çalışmış olsam da, bunun benim için çok kolay olduğunu fark ettim, çünkü Ebu Bilal'in Kur'an'ı okuyuşundaki şefkatli ve empatik tavrı, dünyaya dair önceki görüşüme hiçbir zaman doğrudan karşı çıkmamıştı. Ester'in de belirttiği gibi, sesi öyle bir güzellikteydi ki, mutlaka bir şekilde şifa verici olmalıydı. Baştan beri, şifa verici gücü ilahi sözlerin gücüne değil, Ebu Bilal'in Kur'an

okuma sanatındaki ustalığına bağlayabildiğimi keşfettim. Gerçekten de, entelektüel olarak karşı çıkmaya çalıştığım hümanizm biçiminin tam içinde kendimi buldum.

O günlerde hem Feysal'ı, hem arkadaşını, hem de Ebu Bilal'i, ruhsal travmanın yol açabileceği olası tehlikeler konusunda bilgilendirmeye çalıştım. Onlar hâlâ Feysal'ın şeytan çıkarma işleminden fayda gördüğünde ve daha fazla tedavi görmesi gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Birkaç saat süren bir şeytan çıkarma işleminden sonra, Ebu Bilal bana iPhone'uyla çektiği bir videoyu göstermeye geldi. Rukyenin gerçek gücünü görmemi istiyordu . Feysal videoyu bana göstermesine izin vermişti ama sonrasında silinmesini ısrarla istemişti. Videoda Feysal, oturma odasının beyaz halısının üzerinde, kanepenin arkasında yatıyordu. Kolları ve bacakları, sanki yukarıdan yere düşmüş gibi iki yana açılmıştı. Başı yana doğru eğilmişti. Ağzından ve etrafından kan, kusmuk ve Ebu Bilal'in bana sihir olduğunu söylediği koyu renkli bir maddenin pıhtıları akıyordu. Duvara da kan lekeleri sıçramıştı.

Daha önce de şeytan çıkarma sırasında kusan başka hastalar gördüm, ama bu kadarını değil. Feisal nefes alıyordu. Ebu Bilal, şeyhin ona vurmadığını veya fiziksel olarak kusmaya zorlamadığını açıkça belirtti. Büyü, Kur'an okunması nedeniyle Feisal'dan ayrılmıştı.

Feysal'ı aradım. Karnının ağrıdığını, ama içten içe büyük bir rahatlama hissettiğini söyledi. Şaşkına döndüm. Birkaç gün sonra, altı aylık bir süre için Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'ne gitmek üzere Danimarka'dan ayrılmak zorunda kaldım. Bu kalışı bir süredir planlıyordum ve sadece eğitim için değildi. Saha çalışmaları beni İslam ibadet uygulamalarına daha derinlemesine götürdükçe, her şeyden kaçma ve kurtulma isteğim giderek artıyordu. Berkeley'deyken Feysal'ın cin çıkarma ayinlerinin devam ettiğini ve kan ve kusmukla birlikte daha fazla büyünün de çıkarıldığını duydum.

Ebu Bilal'in arayıp Feysal'ın cinlerinin sonunda onu intihara sürüklemeyi başardığını söyleyeceği günden endişeleniyordum.

Altı ay sonra Danimarka'ya döndüğümde, Feisal onu bıraktığım zamankinden tamamen farklı bir haldeydi. Saçları kesilmiş ve bolca jöleyle geriye doğru taranmıştı. Giysileri düzgündü. Cildi biraz renklenmiş gibiydi. Gözleri hatırladığımdan daha keskin, odaklanmış ve kararlıydı. Şeytan çıkarma ayinlerinin bir fark yarattığını iddia ediyordu. Ara sıra hâlâ birilerinin bacağına bıçak sapladığını hissediyordu, ancak intihar etmesini isteyen sesler kesilmişti.

Feysal'ın hikayesi hakkında hâlâ kararımı veremedim. Danimarka'ya döndüğümde kesinlikle çok daha iyi görünüyordu. Bir şekilde, Kur'an okumanın aşırı bir biçiminin etkinliğinin canlı ve görünür bir kanıtı gibi; iyileştirici gücü, standart akademik bir kelime dağarcığıyla açıklayabileceğimden çok daha öte. Yine de, bir noktada tüm bu görünmez ruhların geri döneceğinden ve eski haline döneceğinden endişeleniyorum. Çok daha iyi olduğunu iddia ediyor ve önemli olan da bu. Şimdi Feysal'ın asıl sorunu, cinlerinden bazılarının karısı Sara'nın alt bacağına yerleşmiş gibi görünmesi. Son zamanlarda Sara, Feysal'a göre cinlerin ele geçirmesi olarak yorumlanması gereken tuhaf davranışlar sergilemeye başladı. Ancak Feysal, Sara'nın buna katılmadığını söylüyor. Cinlerin ele geçirmesini sorunlarının nedeni olarak reddeden Sara, doktoruna gitti ve şimdi epilepsi tedavisi görüyor; Arapça çevirisiyle *ṣarʿ,* bilincin görünmezliğe inmesini ifade eden bir durum.

Referanslar

Kitaplar ve makaleler

Aagaard, Jørgen, Lars Merinder ve Dorthe Mundbjerg. 2009. Psikoeğitim. *Psikiyatri* Hemşireliğinde . Niels Buus, ed. Pp. 364–82. Kopenhag: Danimarka Hemşirelik Konseyi ve Yeni İskandinav Yayıncılığı Arnold Busck.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Örtülü Duygular: Bir Bedevi Toplumunda Onur ve Şiir* . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Adorno, Theodor W. 1984. *Estetik Teori* . C. Lenhardt, çev. Londra ve Boston: Routledge ve Kegan Paul.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed. 1989 [1058–1111 MS]. *Ölümün ve Ahiretin Hatırlanması* . T. Winter, çev. Cambridge: İslam Metinleri Derneği.

Al-Issa, İhsan. 2000. Önsöz. *Al-Junūn: İslam Dünyasında Akıl Hastalığı adlı eserde* . İhsan Al-Issa, ed. s. xiii–xv. Madison: International Universities Press.

El Cevziye, İbn Kayyim. 2003[MS 1292–1350]. *Peygamber İlacıyla Şifa* . Abdurrahman Abdullah, ed. Celal Abual Rub, çev. Riyad: Darüsselam.

Altorki, Soraya. 1986. *Suudi Arabistan'da Kadınlar: Elit Kesim Arasında İdeoloji ve Davranış* . New York: Columbia Üniversitesi Yayınları.

Anderson, Benedict. 1991. Hayali Topluluklar: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması Üzerine Düşünceler . New York: Verso Books.

Arnheim, Rudolf. 1957. *Film Bir Sanat Olarak* . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Asad, Talal. 2003. Sekülerliğin Oluşumları: Hristiyanlık, İslam, Modernite . Stanford: Stanford Üniversitesi Yayınları.

Axinn, Sidney. 2010. *Fedakarlık ve Değer: Kantçı Bir Yorum* . Lanham ve Plymouth: Lexington Books.

Badeen, Edward ve Birgit Krawietz. 2003. Cinlerin İslami Olarak Yeniden Keşfi: Statü Kesintisi ve Başarı Hikayesi. Identidades *Marginales'te* . Cristina de la Puente, ed. Pp. 93–109. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Baker, C. Bruce, Michael Johnsrud, Lynn Crismon, Robert Rosenheck ve Scott Woods. 2003. Antidepresanların Ekonomik Çalışmalarında Sponsorluk Önyargısının Nicel Analizi. *The British Journal of Psychiatry* 183(6): 498–506.

Bankovsky, Miriam. 2004. Bir Düğüm İpliği: Jacques Derrida'nın Emmanuel Levinas'ın Etik Hatırlatmasına Saygı Duruşu. *Görünmez Kültür* 8: 1–19.

Barker, Phil ve Poppy Buchanan-Barker. 2009. Kişiyi Arayış: Gelgit Modeli ve Bütüncül Değerlendirme. *Psikiyatri Hemşireliği içinde* . Niels Buus, ed. Kopenhag: Danimarka Hemşirelik Konseyi ve New Nordic Publishing Arnold Busck.

Barnes, John A. 1987. Edward Evan Evans-Pritchard, 1902–1973. *Britanya Akademisi Bildirileri* LXXIII: 447–90.

Barth, Frederick. 1966. *Sosyal Organizasyon Modelleri* . Londra: Kraliyet Antropoloji Enstitüsü.

———. *1987. Kozmolojilerin Oluşumu: Yeni Gine İç Bölgesindeki Kültürel Varyasyona Üretken Bir Yaklaşım . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.*

Barthes, Roland. 2010[1980]. *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler* . Richard Howard, çev. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Basso, Elisabetta. 2011. Maurice Merleau-Ponty: Kierkegaard'ın Eserleri Üzerindeki Etkisi. *Kierkegaard ve Varoluşçuluk* 9: 233–61.

Bataille, George. 1991[1967]. *Lanetli Pay: Cilt 1: Tüketim* . Robert Hurley, çev. New York: Zone Books.

Bazin, André. 2005[1967]. *Sinema Nedir? Cilt 1.* Hugh Gray, çev. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

BBC Haberleri. 2012. Naila Mumtaz Cinayeti: Dört Aile Üyesi Ömür Boyu Hapis Cezasına Çarptırıldı. Gazete makalesi. Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. www.bbc.co.uk/news/uk-england-birmingham-19699500

Behrend, Heike, Anja Dreschke ve Martin Zillinger, eds. 2015. *Trans Halindeki Medyumlar ve Yeni Medya: Teknik Yeniden Üretim Çağında Ruhun Ele Geçirilmesi* . New York: Fordham Üniversitesi Yayınları.

Bektovic, Safet. 1999. Kierkegaard ve Sufizmde Sonsuzluğun Çifte Hareketi. *İslam ve Hristiyan-Müslüman İlişkileri* 10: 325–37.

Benjamin, Walter. 1968. Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri. *Aydınlanmalar içinde* . Hannah Arendt, ed. ve çev. s. 211–44. Londra: Fontana.

Berenson, Alex. 2007. Lilly, Zyprexa ile ilgili 18.000 kişiyle anlaşmaya vardı. *New York Times* . Erişim tarihi: 8 Mart 2013. www.nytimes.com/2007/01/05/business/05drug.html?_r=0

Bille, Mikkel ve Tim Flohr Sørensen. 2007. Bir Işık Antropolojisi: Işığın Etkinliği. *Maddi Kültür Dergisi* 12(3): 263–84.

Blanchot, Maurice. 1993[1969]. *Sonsuz Sohbet* . Susan Hanson, çev. Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları.

Bloch, Maurice. 1992. *Avcıdan Av'a: Dini Deneyimin Politikası* . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Bloom, Floyd E. 2010. Plasebo ve Antidepresan Karşılaştırması: İmparatorun Yeni İlaçları: Antidepresan Efsanesini Çözmek. *Cerebrum* . Erişim tarihi: 8 Mart 2013. http://dana.org/news/cerebrum/detail.aspx?id=28024

Boddy, Janice. 1989. Rahimler ve Yabancı Ruhlar: Kuzey Sudan'da Kadınlar, Erkekler ve Zār Kültü . Madison: Wisconsin Üniversitesi Yayınları.

———. 1994. Ruhun Ele Geçirilmesine Yeniden Bakış: Araçsallığın Ötesinde. *Yıllık Antropoloji İncelemesi* 23: 407–34.

Boe, Carolina Sanchez. 2017. Jyllands-Posten'den Charlie Hebdo'ya: Muhammed Karikatürlerinin Evcilleştirilmesi. *Suis-je Charlie? Paris Saldırılarından Sonra Siyaset ve Medya içinde* . Gavan Titley, Des Freedman, Gholam Khiabany ve Aurélien Mondon, editörler. Londra: Zed Books.

Boe, Carolina Sanchez ve Peter Hervik. 2008. Hakaret Yoluyla Bütünleşme. *Transnasyonel Medya Olayları: Muhammed Karikatürleri ve Hayali Medeniyetler Çatışması içinde* . Elizabeth Eide, Risto Kunelius ve Angela Phillips, editörler. Ss. 213–34. Nordicom: Göteborg.

Borberg, Hjarn v. Zernichow. 2016. Yeni Danimarkalılar: Yeni Danimarkalılar ve Danimarkalılar gerçekten bu kadar farklı mı? Kopenhag: Multiverse.

Borges, Jorge L. 1971. Alef ve Diğer Öyküler 1933–1969: Yorumlar ve Otobiyografik Bir Deneme ile Birlikte . Norman Thomas di Giovanni, ed. ve çev. Londra: Jonathan Cape.

Boseley, Sarah. 2018. İlaçlar İşe Yarıyor: Antidepresanlar Etkili, Çalışma Gösteriyor. *The Guardian* . 21 Şubat 2018. Erişim tarihi: 15 Ocak 2019. www.theguardian.com/science/2018/feb/21/the-drugs-do-work-antidepressants-are-effective-study-shows

Bourdieu, Pierre. 1977. *Pratik Kuramının Ana Hatları* . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Breggin, Peter. 2008. Psikiyatride Beyin Fonksiyonunu Bozan Tedaviler: İlaçlar, Elektroşok ve Psikofarmakolojik Kompleks . New York: Springer Yayıncılık Şirketi.

Bruns, Gerald A. 2006. Emmanuel Levinas'ın Yazılarında Sanat ve Şiir Kavramları. *Cambridge Levinas Rehberi'nde* . Simon Critchley ve Robert Bernasconi, editörler. Ss. 206–33. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Bubandt, Nils. 2009. Bir Atayla Röportaj: Kuzey Maluku'da Ruhların Bilgi Kaynağı Olarak Rolü ve Mülkiyet Politikası. *Etnografi* 10(3): 291–316.

———. 2014. Boş Deniz Kabuğu: Bir Endonezya Adasında Büyücülük ve Şüphe . Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Bubandt, Nils, Mikkel Rytter ve Christian Suhr. 2017. Görünmezliğe İkinci Bir Bakış: Al-Ghayb, İslam, Etnografi. *Çağdaş İslam* , basım öncesi elektronik yayın: 1–16.

Buck-Morss, Susan. 1991. Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi . Cambridge, MA: MIT Press.

Callan, Alyson. 2012. Hastalar ve Temsilciler: Bangladeş'in Sylhet Bölgesinde Akıl Hastalığı, Modernite ve İslam . New York: Berghahn Books.

Candea, Matei. 2011. Endo/Exo. *Ortak Bilgi* 17(1): 146–50.

Carter, Jeffrey. 2003. Genel Giriş. *Dini Kurbanı Anlamak: Bir Okuma Kitabı içinde* . Jeffrey Carter, ed. Ss. 1–11. New York: Continuum.

Castaing-Taylor, Lucien. 1996. İkonofobi. *Geçiş* 69: 64–88.

Christensen, Mette Vedsgaard. 2003. Aarhus Batı'da Etnolekt: Morfolojik, Sözdizimsel ve Pragmatik Özellikler. *MUDS 9 Raporu'nda .* Aarhus: İskandinav Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, Aarhus Üniversitesi.

Cipriani, Andrea, Toshi A. Furukawa, Georgia Salanti, Anna Chaimani, Lauren Z. Atkinson, Yusuke Ogawa, Stefan Leucht, Henricus G. Ruhe, Erick H. Turner, Julian P. Higgins, Matthias Egger, Nozomi Takeshima, Yu Hayasaka, Hissei Imai, Kiyomi Shinohara, Aran Tajika, John P. A Loannidis ve John R. Geddes. 2018. Majör Depresif Bozukluğu Olan Yetişkinlerin Akut Tedavisinde 21 Antidepresan İlacın Karşılaştırmalı Etkinliği ve Kabul Edilebilirliği: Sistematik Bir İnceleme ve Ağ Meta-analizi. *The Lancet.* 391(10128): 1357–66.

Clifford, James ve George E. Marcus, eds. 1986. *Kültürü Yazmak: Etnografinin Şiirselliği ve Politikası* . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Connor, Linda, Timothy Asch ve Patsy Asch. 1986. *Jero Tapakan: Balili Şifacı: Etnografik Bir Film Monografisi* . Cambridge: Cambridge University Press.

Crapanzano, Vincent. 1973. *Ḥamadsha: Fas Etnopsikiyatrisi Üzerine Bir Çalışma* . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

———. 1985. *Tuhami: Bir Faslının Portresi* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Crapanzano, Vincent ve Vivian Garrison, editörler. 1977. *Ruhun Ele Geçirilmesine Dair Vaka Çalışmaları* . New York: Wiley.

Csordas, Thomas. 1987. Afrika ve Afro-Amerikan Ruhun Ele Geçirilmesinde Sağlık ve Kutsallık. *Sosyal Bilimler ve Tıp* 24(1): 1–11.

———. 1990. Antropoloji için bir Paradigma Olarak Bedenleşme. *Ethos* 18(1): 5–47.

———. 1997. Kutsal Benlik: Karizmatik Şifanın Kültürel Fenomenolojisi . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Daily Mail. 2011. Müslüman Anne, Kızını 40 Kez Bıçaklayıp Karaciğerini Keserek 'Kötü Ruhları Kovmak' İçin Ritüel Cinayet İşledi. Gazete makalesi. Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. www.dailymail.co.uk/news/article-2043813/Muslim-mother-stabbed-daughter-40-times-exorcise-evil-spirits-body.html

———. 2012. Müslüman Kadın, 'Şeytan Tarafından Ele Geçirildiğine İkna Olan Kocası ve Ailesi Tarafından Acımasız Bir Şeytan Çıkarma Ayininde Bastonla Dövüldü'. Gazete makalesi. 11 Ekim 2018 tarihinde erişildi. www.dailymail.co.uk/news/article-2204968/Muslim-woman-beaten-walking-

stick-brutal-exorcism-husband-family-members-convinced-possessed-demon.html

Danimarka Etik Kurulu. 2012. Psikiyatride Hasta ve Kültürle Karşılaşma: Psikiyatride Güç ve Güçsüzlük. Politika belgesi. 15 Ocak 2019 tarihinde erişildi. www.etiskraad.dk/~/media/Etisk-Raad/Etiske-Temaer/Psykiatri/Publikationer/2012-06-19-patienten-kulturen-psykiatrien.pdf

De Hert, Marc, Christoph U. Correll ve Dan Cohen. 2010. Antipsikotik İlaçlar Şizofrenide Ölüm Oranını Azaltır mı Yoksa Artırır mı? FIN-11 Çalışmasının Kritik Bir Değerlendirmesi. *Şizofreni Araştırması* 117(1): 68–74.

Dein, Simon ve Abdool Samad Illaiee. 2013. *Cinler ve Ruh Sağlığı:* Modern Psikiyatrik Uygulamada *Cin Çarpmasına* Bakış . *Çevrimiçi Psikiyatrist* 37(9): 290–3.

Dein, Simon, Malcolm Alexander ve A. David Napier. 2008. *Jinn* , Psikiyatri ve Doğu Londra Bangladeşlileri Arasında Talihsizliğe Dair Tartışmalı Kavramlar. *Kültürlerarası Psikiyatri* 45(1): 31–55.

Deleuze, Gilles. 2005a[1986]. *Sinema 1: Hareket-Görüntü* . Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, çev. Londra: Continuum.

———. 2005b[1989]. *Sinema 2: Zaman-Görüntü* . Hugh Tomlinson ve Robert Galeta, çev. Londra: Continuum.

Dillon, Martin C. 1983. Merleau-Ponty ve Tersine Çevrilebilirlik Tezi. *İnsan ve Dünya* 16(4): 365–88.

Doucet, Mathieu ve Sergio Sismondo. 2008. Sponsorluk Önyargısına Yönelik Çözümlerin Değerlendirilmesi. *Tıp Etiği Dergisi* 34(8): 627–30.

Douglas, Mary. 2002[1966]. Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramının Analizi . Londra: Routledge.

Drachman, Hans ve Sebastian Goos. 2012. Psykisk Syge Dør Af Medicinen. Gazete makalesi. *Politiken* . Erişim tarihi: 7 Mart 2013. http://politiken.dk/indland/ECE1754922/psykisk-syge-doer-af-medicinen/

Drieskens, Barbara. 2008. Cinlerle Yaşamak: Kahire'de Görünmeyeni Anlamak ve Onunla Başa Çıkmak . Londra: Saqi Books.

Durkheim, Émile. 2008[1912]. *Dini Yaşamın Temel Biçimleri* . Carol Cosman, çev. Oxford: Oxford University Press.

Edgerton, Robert B. 1971. Geleneksel Bir Afrika Psikiyatristi. *Güneybatı Antropoloji Dergisi* 27(3): 259–78.

Eisenstein, Sergei M. 1949. *Film Biçimi: Film Teorisi Üzerine Denemeler* . Jay Leyda, ed. ve çev. New York: Harcourt Brace and Company.

———. 1988. *Seçilmiş Eserler* . Richard Taylor, ed. Londra: İngiliz Film Enstitüsü.

El-Kholy, Heba. 2002. Direniş ve Uyum: Düşük Gelirli Kahire'de Cinsiyet Konusunda Müzakere . New York: Berghahn Books.

Elkins, James. 1996. *Nesne Geri Bakıyor: Görmenin Doğası Üzerine* . New York: Simon & Schuster.

Esposito, John L. 1998. *İslam: Doğru Yol* . New York: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, EE 1956. *Nuer Dini* . Oxford: Clarendon Press.

———. 1965. *İlkel Din Teorileri* . Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

———. 1970. Mistisizm Üzerine Bazı Düşünceler. *DYN* 1: 99–116.

———. 1976[1937]. Azandeler Arasında Cadılık, Kehanetler ve Büyü . Oxford: Clarendon Press.

Fabian, Johannes. 2002. *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Yaratır* . New York: Columbia Üniversitesi Yayınları.

Fadil, Nadia. 2011. Etik Bir Uygulama Olarak Açığa Çıkarmama/Açığa Çıkarma. *Feminist İnceleme* 98(1): 83–109.

Foucault, Michel. 1982. Özne ve Güç. *Eleştirel Sorgulama* 8(4): 777–95.

———. 1988[1961]. Delilik ve Uygarlık: Akıl Çağında Deliliğin Tarihi . New York: Vintage Books.

———. 1997. Etik Soykütüğü Üzerine: Devam Eden Çalışmalara Genel Bakış. *Etik: Öznellik ve Hakikat. Foucault'nun Temel Eserleri, 1954–1984, Cilt 1.* Paul Rabinow, ed. Robert Hurley ve diğerleri, çev. New York: New Press.

Fowler, WW 1920. *Sacer* Kelimesinin Orijinal Anlamı . *Roma Denemeleri ve Yorumları içinde* . S. 15–24. Oxford: Clarendon Press.

Fernando, Mayanthi L. 2010. Özgürlüğün Yeniden Yapılandırılması: Fransa'da Müslüman Dindarlığı ve Seküler Hukukun ve Kamusal Söylemin Sınırları. *Amerikan Etnologu* 37(1): 19–35.

———. 2014. Huzursuz Cumhuriyet: Müslüman Fransızlar ve Sekülerizmin Çelişkileri . Durham, NC: Duke Üniversitesi Yayınları.

Freud, Sigmund. 1959[1912]. Aktarımın Dinamikleri. *Sigmund Freud'un Toplu Makaleleri, Cilt 2.* Joan Riviere, ed. ve çev. Ss. 323–41. New York: Basic Books.

———. 1980[1899]. *Rüyaların Yorumu* . New York: Avon.

———. 1989[1933]. *Psikanaliz Üzerine Yeni Giriş Dersleri* . Londra: WW Norton & Company.

———. 2001[1917]. Yas ve Melankoli. *Sigmund Freud'un Tam Psikolojik Eserlerinin Standart Baskısı, XIV. Cilt (1914–1916)* . James Strachey ve diğerleri, çev. S. 237–58. Londra: The Hogwarth Press.

———. 2003. *Haz İlkesinin Ötesinde ve Diğer Yazılar* . John Reddick, çev. Londra: Penguin.

Friedson, Steven M. 1996. *Dans Eden Peygamberler: Tumbuka Şifasında Müzikal Deneyim* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Geertz, Clifford. 1993 [1973]. *Kültürlerin Yorumlanması* . Londra: Fontana Press.

Gomart, Emilie. 2002. Cömert Kısıtlamaya Doğru: Fransız Bağımlılık Tedavisinde Özgürlük ve Zorlama. *Sağlık ve Hastalık Sosyolojisi* 24(5): 517–49.

Gormsen, Lise Kirstine. 2006. Özerkliğin Sorunlaştırılması: Psikiyatrik Araştırma Uygulamalarında Özerklik Kavramı Üzerine Bir Düşünce. *Hastalık ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 4(4): 11–31.

Grimshaw, Anna ve Amanda Ravetz. 2009. Gözlemsel Sinemayı Yeniden Düşünmek. *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi* 15: 538–56.

Hacking, Ian. 1999. *Toplumsal Üretim Nedir?* Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

Haraway, Donna J. 1991. Konumlandırılmış Bilgiler: Feminizmde Bilim Sorusu ve Kısmi Bakış Açısının Ayrıcalığı. *Maymunlar, Siborglar ve Kadınlar: Doğanın Yeniden Keşfi içinde* . S. 183–202. New York: Routledge.

Harrington, Anne. 2000a. Giriş. *Plasebo Etkisi: Disiplinlerarası Bir Keşif adlı kitapta* . Anne Harrington, ed. Ss. 1–11. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

———. 2000b. Plasebo: Disiplinlerarası Sınırlarda Sohbetler. *Plasebo Etkisi: Disiplinlerarası Bir Keşif içinde* . Anne Harrington, ed. Ss. 208–50. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

Harrop, Chris. 2002. Geç Ergenlikte Şizofreninin Gelişimi. *Güncel Psikiyatri Raporları* 4(4): 293–8.

Harrop, Chris ve Peter Trower. 2003. Şizofreni Neden Ergenliğin Son Dönemlerinde Gelişir: Psikozun Bilişsel-Gelişimsel Bir Yaklaşımı . Chichester: Wiley.

Hastrup, Kirsten. 1992. Antropolojik Vizyonlar: Görsel ve Metinsel Otorite Üzerine Bazı Notlar. *Film Olarak Etnografi içinde* . Peter I. Crawford ve David Turton, editörler. Ss. 8–25. Manchester: Manchester Üniversitesi Yayınları.

Healy, David. 1997. *Antidepresan Çağı* . Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

———. 2001. Kanıta Dayalı Psikiyatri mi? *Psikiyatri Bülteni* 25(8): 290–1.

———. 2002. *Psikofarmakolojinin Oluşumu* . Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

———. 2006. Yeni Tıbbi Oikumene. *Küresel İlaçlar: Etik, Pazarlar, Uygulamalar içinde* . Adriana Petryna, Andrew Lakoff ve Arthur Kleinman, editörler. Ss. 1–32. Durham, NC: Duke Üniversitesi Yayınları.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003[1807]. *Zihnin Fenomenolojisi* . New York: Dover Yayınları.

Helliwell, John, Richard Layard ve Jeffrey Sachs. 2012. *Dünya Mutluluk Raporu 2012.* New York: Columbia Üniversitesi Dünya Enstitüsü.

———. 2016. *Dünya Mutluluk Raporu 2016.* New York: Sürdürülebilir Kalkınma Çözümleri Ağı.

———. 2019. *Dünya Mutluluk Raporu 2019.* New York: Sürdürülebilir Kalkınma Çözümleri Ağı.

Helweg-Larsen, Karin, Marianne Kastrup, Armando Baez, Esben M. Flachs. 2007. *Psikiyatrik Tedavi İçin İletişim Kalıplarında Etnik Farklılıklar: Kayıt Tabanlı Bir Çalışma* . Kopenhag: Kültürlerarası Psikiyatri Bilgi Merkezi. Erişim tarihi: 28 Mart 2013. www.si-folkesundhed.dk/upload/text-trykklar_samlet.pdf

Henare, Amiria, Martin Holbraad ve Sari Wastell. 2007. Giriş. *Şeyler Üzerinden Düşünmek: Etnografik Olarak Eserleri Kuramsallaştırmak* . Amiria Henare, Martin Holbraad ve Sari Wastell, editörler. Ss. 1–31. Londra: Routledge.

Henley, Paul. 2004. Filmi İşe Dönüştürmek: Pratik Etnografi Olarak Gözlemsel Sinema. *Çalışan Görüntüler: Etnografide Görsel Araştırma ve Temsil içinde* . Sarah Pink, László Kürti ve Ana Isabel Afonso, editörler. s. 109–30. Londra: Routledge.

———. 2006. Ruhun Ele Geçirilmesi, Güç ve İslam'ın Yokluğu: *Les Maîtres Fous'un Yeniden Değerlendirilmesi* . *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi* 12: 731–61.

Hervik, Peter. 2004. Aşılamaz Farklılıkların Danimarka Kültür Dünyası. *Ethnos* 69(2): 247–67.

———. 2006. Danimarka Karikatürlerine Beklenen Tepkiler. *Küresel Medya ve İletişim* 2(2): 225–30.

———. 2011. Can Sıkıcı Fark: 1989 Sonrası Dünyada Danimarka Neomilliyetçiliğinin, Neoırkçılığının ve Popülizminin Ortaya Çıkışı . New York ve Oxford: Berghahn Books.

Herzfeld, Michael. 1992. *Kayıtsızlığın Toplumsal Üretimi* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Hirschkind, Charles. 2006. Etik Ses Manzarası: Kaset Vaazları ve İslami Karşı Kamusal Alanlar . New York: Columbia Üniversitesi Yayınları.

———. 2011. Seküler Bir Beden Var mı? *Kültürel Antropoloji* 26(4): 633–47.

———. 2012. Çevrimiçi İbadet Deneyleri: Youtube Khuṭba. *Uluslararası Orta Doğu Çalışmaları Dergisi* 44: 5–21.

Højer, Lars ve Andreas Bandak. 2015. Giriş: Örnek Olmanın Gücü. *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi* 21(S1): 1–17.

Holbraad, Martin. 2007. Tozun Gücü: Küba Ifá'sının (veya *Mana'nın*) Kehanet Kozmolojisinde Çokluk ve Hareket . *Şeyler Üzerinden Düşünmek: Etnografik Olarak Eserleri Kuramsallaştırmak* . Amiria Henare, Martin Holbraad ve Sari Wastell, editörler. s. 189–225. Londra: Routledge.

———. *2012. Hareket Halindeki Gerçek: Küba Kehanetinin Özyinelemeli Antropolojisi . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.*

Holbraad, Martin ve Rane Willerslev. 2007. Aşkın Perspektivizm: İç Asya'dan Anonim Bakış Açıları. *İç Asya* 9(2): 329–45.

Holenstein, Elmar. 1999. Yönelimin Sıfır Noktası: Algılanan Uzayda Benliğin Yerleşimi. Donn Welton tarafından düzenlenen *"Vücut"* adlı kitapta, s. 57-94. Oxford: Blackwell Publishers.

Hopkins, Nicholas S. 2007. Yukarı Mısır'da Ruhsal Medyumluk. *Anthropos* 102(2): 403–19.

Horner, Robyn. 2005. *Jean-Luc Marion: Teolojik-Mantıksal Bir Giriş* . Londra: Ashgate Yayıncılık Şirketi.

Hubert, Henry ve Marcel Mauss. 1964. *Kurban: Doğası ve İşlevi* . WD Halls, çev. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Huffington Post. 2012. Anne Sara Ege, 7 Yaşındaki Oğlu Yasin'i Kur'an Öğrenmediği İçin Dövülerek Öldürmekten Suçlu Bulundu. Gazete makalesi. Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. www.huffingtonpost.co.uk

Bilgi. 2005. DFer: Rus Esaretindeki Geç Müslümanlar. Gazete makalesi. 11 Ekim 2018 tarihinde erişildi. www

Uluslararası Sesleri İşitme Topluluğu. 2012. Intervoice Nedir? 11 Ekim 2018 tarihinde erişildi. www.intervoiceonline.org/about-intervoice

Irving, Andrew. 2013. Alacakaranlığa Doğru: Duyuların Montajı. *Kültürlerarası Montaj içinde* . Christian Suhr ve Rane Willerslev, editörler. Ss. 76–95. New York: Berghahn.

———. *2017. Yaşam ve Ölüm Sanatı: Radikal Estetik ve Etnografik Uygulama . Chicago: HAU Books.*

Jacobsen, Brian Arly. 2007. Danimarka'daki Müslümanlar: İstatistiksel Verilerin Eleştirel Bir Değerlendirmesi. *Bare Figures of Faith: Religious Demography in the 21st Century içinde* . Margit Warburg ve Brian Jacobsen, editörler. Ss. 143–65. Højbjerg: Univers.

———. 2008. Sayılarla Müslümanlar: Avrupa'da Sayılar, Önyargılar ve Siyaset. *İslam Araştırmaları Dergisi* 3(1): 84–110.

Jacobsen, Erling. 1984. *Temel Psikolojik Süreçler* . Kopenhag: Centrum.

Jaeldoft, Nadia. 2013. İslam'ın Aşırı Görünürlüğü. *Avrupa'da Gündelik Yaşamda İslam* . Nathal M. Dessing, Nadia Jeldoft, Jørgen S. Nielsen ve Linda Woodhead, editörler. Ss. 28–38. Surrey: Ashgate.

Jensen, Pernille. 2006. Tamamen Farklı Bir Yardım: Kullanıcı ve Akraba Perspektifinden Kurtarma . Kopenhag: Akademik Yayıncılık.

Johansen, Christoffer ve Niels Christian Hvidt, der. 2003. *İnanç Dağları Taşıyabilir mi?* Kopenhag: Gyldendal.

Johansen, Katrine Schepelern. 2007. Psikiyatride Kategorizasyon: Danimarkalı Olmayan Diğer Etnik Kökenli Hastalar. *Entegrasyon: Antropolojik Perspektifler içinde* . Karen Fog Olwig ve Karsten Pærregaard, editörler. Ss. 155–71. Kopenhag: Museum Tusculanums Forlag.

Johansen, Mette-Louise ve Steffen Jensen. 2017. Bizi dışarı atmak istiyorlar: Danimarka Refah Devletinde Kentsel Yenileme ve Entegrasyonun Sınırları. *Antropoloji Eleştirisi* 37(3): 297–316.

Jyllandsposten. 2011. İslamcı Grup Nefret Uyandırıyor. Gazete makalesi. Erişim tarihi: 28 Mart 2013. http://jyllands-posten.dk/indland/article2578564.ece

Capferer, Bruce. 2013. Montaj ve Zaman: Deleuze, Sinema ve Bir Budist Büyü Ritüeli. *Kültürlerarası Montaj içinde* . Christian Suhr ve Rane Willerslev, editörler. Ss. 20–39. New York: Berghahn.

———. 2014. 2001 ve Devamı: Kubrick, Nietzsche ve Antropoloji . Chicago: Prickly Paradigm Press.

Karlsson, Bengt. 2009. Psikiyatri Hemşireliğinde Bilgi Tabanı Olarak Hasta Deneyimleri. *Psikiyatri Hemşireliği içinde* . Niels Buus, ed. Kopenhag: Danimarka Hemşirelik Konseyi ve New Nordic Publishing Arnold Busck.

Kassim, Husain. 1971. Gazali ve Kierkegaard'da varoluşçu eğilimler. *İslam Araştırmaları* 10: 103–28.

Kaufmann, Walter. 1965. *Hegel: Yeniden Yorumlama* . New York: Doubleday.

Keane, Webb. 2009. Özgürlük ve Küfür: Endonezya Basın Yasakları ve Danimarka Karikatürleri Üzerine. *Kamu Kültürü* 21(1): 47–76.

———. 2013. Ruhsal Yazı Üzerine: Dilin Maddeselliği ve Dini Aktarım Çalışması. *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi* 19(1): 1–17.

Kelly, Sean D. 2005. Merleau-Ponty'de Şeyleri Görmek. *Merleau-Ponty'ye Cambridge Rehberi'nde* . Taylor Carman ve Mark BN Hansen, editörler. Ss. 74–110. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Kessler, Edward. 2004. İncil'e Bağlı: Yahudiler, Hristiyanlar ve İshak'ın Kurban Edilmesi . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Khan, Naveeda. 2006. Çocuklar ve Cinler: Belirsiz Zamanlarda Beklenmedik Bir Dostluğa Dair Bir Araştırma. *Kültürel Antropoloji* 21(2): 234–64.

Kiener, Wilma. 2008. Yokluk ve Kesik. *Görsel Antropoloji* 21: 393–409.

Kierkegaard, Søren. 2005[1843]. *Korku ve Titreme* . Alastair Hannay, çev. Londra: Penguen.

Kiev, Ari. 1962. İlkel Tıbbın Psikoterapötik Yönleri. *İnsan Organizasyonu* 21(1): 25–9.

Kirsch, Irving. 2000. Belirsiz Olanı Belirlemek: Plasebo Etkilerinin Psikolojik Mekanizmaları. *Plasebo Etkisi: Disiplinlerarası Bir Keşif içinde* . Anne Harrington, ed. s. 166–86. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

———. 2010. İmparatorun Yeni İlaçları: Antidepresan Efsanesini Çürütmek . New York: Basic Books.

Kleinman, Arthur. 1980. Kültür Bağlamında Hastalar ve Şifacılar: Antropoloji, Tıp ve Psikiyatri Arasındaki Sınır Bölgesinin Keşfi . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

———. 1988. Hastalık Anlatıları: Acı Çekme, İyileşme ve İnsanlık Durumu . New York: Basic Books.

———. 2012. Kültür, Yas ve Psikiyatri. *The Lancet* 379(9816): 608–9.

Klitgaard, Ann-Charlotte. 2009. İyileşme: Yeni tarihçiler için Psykiatrien har brug. *Bedre Psykiatri* 2: 7–9.

Köhn, Steffen. 2016. Hareketliliği Aracılık Etmek: Göç Çağında Görsel Antropoloji . New York: Wallflower Press.

Kreinath, Jens. 2012. 'Film Görünmeyeni Gösterebilir mi: Etnografik Film Yapımında Montajın İşlevi' başlıklı makale üzerine yorum. *Güncel Antropoloji* 53(3): 296–7.

Kühle, Lene. 2006. Moskeer i Danmark: İslam ve Muslimke Bedesteder . Højbjerg: Forlaget Univers.

Larsen, Birgitte Romme. 2011. Perdeleri Geri Çekmek: Kırsal Danimarka'da Mültecilerin Sosyal Dahil Edilmesi ve Dışlanmasında Ev Mekânının Rolü. *Sosyal Analiz* 55(2): 142–58.

Larsen, Timothy. 2014. *Öldürülen Tanrı: Antropologlar ve Hristiyan İnancı* . Oxford: Oxford University Press.

Latour, Bruno. 1993. *Biz Hiçbir Zaman Modern Olmadık* . Catherine Potter, çev. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2002. İkonoklash Nedir? Ya da Görüntü Savaşlarının Ötesinde Bir Dünya Var mı? *İkonoklash: Bilim, Din ve Sanatta Görüntü Savaşlarının Ötesinde adlı kitapta* . Bruno Latour ve Peter Weibel, editörler. s. 14–37. Cambridge, MA: MIT Press.

———. 2004. Eleştiri Neden Gücünü Kaybetti? Gerçeklerden Kaygılara. *Eleştirel Sorgulama* 30(2): 225–48.

Lauritsen, Peter. 2011. *Big Brother 2.0: Overvågningssamfund ile Danimarka* . Kopenhag: Bilgi Forlag.

Lehmann, Arthur C. ve James E. Myers. 1993. Din Üzerine Antropolojik Çalışma: Giriş. *Büyü, Cadılık ve Din: Doğaüstünün Antropolojik Bir Çalışması içinde* . Arthur C. Lehmann ve James E. Myers, editörler. Ss. 1–5. Mountain View: Mayfield Publishing Company.

Levinas, Emmanuel. 1979[1961]. *Bütünlük ve Sonsuzluk: Dışsallık Üzerine Bir Deneme* . Alphonso Lingis, çev. Lahey: Martinus Nijhoff Yayınları.

———. 1985. *Etik ve Sonsuzluk: Philippe Nemo ile Sohbetler* . Richard A. Cohen, çev. Pittsburgh: Duquesne Üniversitesi Yayınları.

———. 1987a. *Zaman ve Öteki ve Ek Denemeler* . Richard A. Cohen, çev. Pittsburgh: Duquesne Üniversitesi Yayınları.

———. 1987b. *Toplanmış Felsefe Yazıları* . Alphonso Lingis, çev. Dordrecht: Martinus Nijhoff Yayınları.

Levine, Bruce. 2004. Eli Lilly, Zyprexa ve Bush Ailesi: Rahatsızlığımızın Hastalık Haline Gelmesi. *Z Dergisi* 17(5). 8 Mart 2013 tarihinde erişildi. http://psychrights.org/articles/LevineLillyandBush.htm

Lévi-Strauss, Claude. 1983[1964]. *Ham ve Pişmiş: Mitolojikler. Cilt 1.* John ve Doreen Weightman, çev. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

———. 1993[1963]. Büyücü ve Büyüsü. *Büyü, Cadılık ve Din: Doğaüstünün Antropolojik Bir Çalışması içinde* . Arthur C. Lehmann ve James E. Myers, editörler. Ss. 169–78. Mountain View: Mayfield Publishing Company.

———. 2001[1978]. *Mit ve Anlam* , Londra: Routledge.

Lindde, Lasse. 2010. Radikalisering'in Önemi, Miskendelse ve Muslim Minoritetsidentitet. *Islamforskning için Tidsskrift* 2010(2): 7–29.

Lovat, Terry ve Inna Semetsky. 2009. Pratik Mistisizm ve Deleuze'ün Sanalın Ontolojisi. *Kozmos ve Tarih: Doğa ve Sosyal Felsefe Dergisi* 5(2): 236–49.

Luhrmann, Tanya. 2000. İki Zihin: Amerikan Psikiyatrisinde Giderek Artan Bozukluk . New York: Vintage Books.

———. 2012a. Seslerle Yaşamak: Rahatsız Edici Seslerle Başa Çıkmanın Yeni Bir Yolu, Diğer Psikoz Türlerine Sahip Olanlar İçin Umut Sunuyor. *The American Scholar* 81(3): 48. 20 Kasım 2016 tarihinde erişildi. https://theamericanscholar.org/living-with-voices/#.WhLu-rbMzMU

———. 2012b. Tanrı Karşılık Verdiğinde: Amerikan Evanjeliklerinin Tanrı ile İlişkisini Anlamak . New York: Alfred Knopf.

———. 2016. İnancın İşini Anlamak. Antropolojide İnanç: Timothy Larsen'in Öldürülen Tanrı Üzerine Bir Sempozyum . Brian Howell ve diğerleri. Cambridge Antropoloji Dergisi 34(2): 147–9.

Maarouf. Mohammed. 2007. Cinlerin Kovulması Bir Güç Söylemi Olarak: Fas Büyü İnançları ve Uygulamalarına Çok Disiplinli Bir Yaklaşım . Leiden: Brill Academic Publishers.

MacDougall, David. 1998. *Kültürlerarası Sinema* . Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.

———. 2006. Bedensel İmge: Film, Etnografi ve Duyular . Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.

Mahmood, Saba. 2005. Dindarlığın Siyaseti: İslam Uyanışı ve Feminist Özne . Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.

———. 2009. Dini Akıl ve Seküler Duygu: Ölçülemez Bir Ayrılık mı? *Eleştirel Araştırma* 35(4): 836–62.

Malinowski, Bronislaw. 2004[1948]. *Büyü, Bilim ve Din ve Diğer Denemeler* . Robert Redfield'in önsözüyle. Whitefish, MT: Kessinger Yayıncılık.

Marcus, George E. 1994. Son Dönem Etnografik Yazılarında Modernist Duyarlılık ve Montajın Sinematik Metaforu. *Kuramı Görselleştirme: VAR*

1990–1994'ten Seçilmiş Denemeler . Lucien Taylor, ed. Ss. 37–53. New York: Routledge.

———. 1998. Antropolojik Saha Çalışmasının Değişen Ortamında Suç Ortaklığının Kullanımları. *Ethnography through Thick and Thin içinde* . Ss. 105–32. Princeton: Princeton University Press.

———. 2013. Sonsöz: Montajdaki Trafik, O Zaman ve Şimdi. *Kültürlerarası Montaj içinde* . Christian Suhr ve Rane Willerslev, editörler. S. 302–7. New York: Berghahn.

Marion, Jean-Luc. 2002. *Aşırılık İçinde: Doymuş Olaylar Üzerine Çalışmalar* . Robyn Horner ve Vincent Berraud, çev. New York: Fordham University Press.

Marks, Laura U. 2000. Filmin Derisi: Kültürlerarası Sinema, Bedenleşme ve Duyular . Londra: Duke University Press.

———. 2010. *Kapsanma ve Sonsuzluk: Yeni Medya Sanatının İslami Bir Soykütüğü* . Cambridge, MA: Massachusetts Teknoloji Enstitüsü.

Marx, Karl. 1975[1844]. Giriş: Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Bir Katkı. *Erken Yazılar içinde* . Ss. 244–57. Harmondsworth: Penguin Books.

Marx, Karl ve Frederich Engels. 1988[1844]. *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları ve Komünist Manifesto* . Martin Milligan, çev. New York: Prometheus Books.

Mattingly, Cheryl. 1998. İyileştirici Dramalar ve Klinik Olay Örgüleri: Deneyimin Anlatısal Yapısı . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

———. 2010. Ahlaki İrade, Anlatısal Yeniden Tasarlama Olarak. *İrade Antropolojisine Doğru adlı eserde* . Keith Murphy ve Jason Throop, editörler. Ss. 50–69. Stanford: Stanford Üniversitesi Yayınları.

———. 2012. İki Erdem Etiği ve Ahlak Antropolojisi. *Antropolojik Teori* 12(2): 161–84.

McGlashan, T., R. Zipusky, D. Perkins, J. Addington, T. Miller, S. Woods, K. Hawkins, R. Hoffman, A. Preda, I. Epstein, D. Addington, S. Lindborg, Q. Trzaskoma, M. Tohen ve A. Breier. 2006. Psikoz için Prodromal Semptomatik Hastalarda Olanzapin ile Plasebo Karşılaştırmalı Rastgele, Çift Kör Çalışma. *American Journal of Psychiatry* 163(5): 790–9.

Mead, Margaret ve Gregory Bateson. 1977. Antropolojide Kameranın Kullanımı Üzerine. *Görsel İletişim Antropolojisi Çalışmaları* 4(2): 78–80.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964[1948]. *Anlam ve Anlamsızlık* . Hubert L. Dreyfus ve Patricia Allen Dreyfus, çev. Evanston, IL: Northwestern University Press.

———. 1976. Hegel'den Beri Felsefe ve Felsefe Dışı. *Telos* 29: 43–105.

———. 1988. *Felsefeye Övgü ve Diğer Denemeler* . Evanston, IL: Northwestern University Press.

———. 1997[1964]. *Görünür ve Görünmez: Çalışma Notlarıyla Birlikte* . Alphonso Lingis, çev. Evanston: Northwestern University Press.

———. 2000. Göz ve Zihin. *Algının Önceliği: Fenomenolojik Psikoloji, Sanat Felsefesi, Tarih ve Politika Üzerine Diğer Denemeler içinde* . James M. Edie, ed. William Cobb, çev. s. 159–90. Evanston: Northwestern University Press.

———. 2002[1945]. *Algı Fenomenolojisi* . Colin Smith, çev. New York: Routledge.

Metcalf, Peter. 2002. Onlar Yalan Söylüyor, Biz Yalan Söylüyoruz: Antropolojiyle Başa Çıkmak . Londra: Routledge.

İçişleri, Sağlık ve Sosyal İşler Bakanlıkları. 2005. Saygı, Profesyonellik, Sorumluluk: Ruhsal Bozukluğu Olan Kişilerle Çalışmada Paylaşılan Değerler. Politika belgesi. 14 Nisan 2019 tarihinde erişildi. www.sum.dk/Aktuellt/Publikationer/Faelles-vaedier-i-indsatsen-for-mennekser-med-en-sindslidelse-dec-2005.aspx

Sosyal İşler Bakanlığı. 2011. *1 Ocak 2011 tarihi itibariyle getto bölgelerinin listesi.* Politika Belgesi. Erişim tarihi: 28 Mart 2013. www.sm.dk/data/Dokumentertilnyheder/2011/ghettoomr%C3%A5der_pr_1_januar.pdf

Ulaştırma, İnşaat ve Konut Bakanlığı. 2016. *1 Aralık 2016 tarihi itibariyle getto bölgelerinin listesi.* Politika belgesi. 7 Kasım 2017 tarihinde erişildi. www.trm.dk/da/publikationer/2016/liste-over-ghettoomraader

Mittermaier, Amira. 2011. *Önemli Hayaller: Mısır'ın Hayal Gücü Manzaraları* . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Nathan, Tobie ve Isabelle Stengers. 2018. *Doktorlar ve Şifacılar* . Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press.

Nielsen, Maria Rebecca, Anne Marie Mikkelsen ve Jørgen Aagaard. 2009. *Sesleri Kontrol Edin: Ses Duyanlar için Grup Hizmetleri* . Aarhus: Psikiyatrik Araştırma Merkezi, Janssen-Cilag.

Norredam, Marie, A. Garcia Lopez, N. Keiding ve A. Krasnik. 2009. Mültecilerde ve Yerli Danimarkalılarda Ruhsal Bozukluk Riski: Kayıt Tabanlı Retrospektif Kohort Çalışması. *Sosyal Psikiyatri ve Psikiyatrik Epidemiyoloji* 44: 1023–9.

OED. 2019. *Oxford İngilizce Sözlüğü Çevrimiçi* . Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Erişim tarihi: 15 Ocak 2019. www.oed.com

Ohnuma, Reiko. 2007. Baş, Gözler, Et ve Kan: Hint Budist Edebiyatında Bedenin Teslim Edilmesi . New York: Columbia Üniversitesi Yayınları.

OPUS. 2007. Psikotiske Unge'nin Opsøgende Behandling'i. Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. https://viden.sl.dk/media/5888/opus-danske-regioern.pdf

Ortner, Sherry B. 1984. Altmışlardan Beri Antropolojide Teori. *Toplum ve Tarihte Karşılaştırmalı Çalışmalar* 26(1): 126–66.

———. *2006. Antropoloji ve Sosyal Teori: Kültür, Güç ve Eyleme Geçen Özne . Durham, NC: Duke Üniversitesi Yayınları.*

Otto, Ton. 1997. Bilgilendirilmiş Katılım ve Katılımcı Bilgi Verenler. *Canberra Antropoloji* 20(1–2): 96–108.

Otto, Ton ve Poul Pedersen. 2005. Gelenekleri Çözmek: Kültür, Eylemlilik ve Güç. *Gelenek ve Eylemlilik: Kültürel Sürekliliğin ve İcatların İzini Sürmek* . Ton Otto ve Poul Pedersen, editörler. s. 11–49. Aarhus: Aarhus Üniversitesi Yayınları.

Pandolfo, Stefania. 1997. *Meleklerin Çıkmazı: Fas'taki Bir Hafıza Mekânından Sahneler* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

———. 2007. Yanma: Sonluluk ve Yasadışı Göçün Politik-Teolojik Hayal Gücü. *Antropolojik Teori* 7(3): 329–63.

———. 2011. Yas İçinde: Şiddet, Boyun Eğdirme ve Ruhun Mücadelesi. *Kadın Çalışmaları Dergisi'nde* . Sayfa 25–39. Mart 2010'da Birzeit Üniversitesi'nde düzenlenen IWS Konferansı'nda yapılan açılış konuşmasından alıntı.

———. 2018. *Ruhun Düğümü: Delilik, Psikiyatri, İslam* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Parker, Gordon, Ian M. Anderson ve Peter Haddad. 2003. Antidepresan İlaçların Klinik Denemeleri Anlamsız Sonuçlar Üretiyor. *İngiliz Psikiyatri Dergisi* 183(2): 102–4.

Pattison, E. Mansell. 1977. Şeytan Çıkarma İşlemlerinin Psikososyal Yorumları. *Operasyonel Psikiyatri Dergisi* 8(2): 5–21.

Pedersen, Morten Axel. 2011. Tam Şaman Değiller: Kuzey Moğolistan'da Ruh Dünyaları ve Siyasi Yaşamlar . Ithaca, NY: Cornell University Press.

Pelkmans, Mathijs, ed. 2013. Şüphe Etnografileri: Çağdaş Toplumlarda İnanç ve Belirsizlik . New York: IB Tauris.

Petersen, Lone, Merete Nordentoft, Pia Jeppesen, Johan Øhlenschlæger, Anne Thorup, Torben Østergaard Christensen, Gertrud Krarup, Jytte Dahlstrøm, Bodil Haastrup ve Per Jørgensen. 2005. Birinci Bölüm Psikozda 1 Yıllık Sonucun İyileştirilmesi: OPUS Denemesi. *İngiliz Psikiyatri Dergisi* 187: 98–103.

Petryna, Adriana ve Arthur Kleinman. 2006. İlaç Sektörü Bağlantısı. *Küresel İlaçlar: Etik, Pazarlar, Uygulamalar içinde* . Adriana Petryna, Andrew Lakoff ve Arthur Kleinman, editörler. Ss. 1–32. Durham, NC: Duke University Press.

Philips, Bilal. 2007. *İslam'da Şeytan Kovma Geleneği* . Birmingham: Al-Hidaayah Yayınevi.

Politiken. 2012. Marie Krarup: İslam Medeniyetiyle Savaş Halindeyiz. Gazete makalesi. 15 Ocak'ta erişildi. 2019. https://politiken.dk/indland/politik/art5423431/Marie-Krarup-Vi-er-i-krig-med-den-islamiske-civilisation

———. 2013. İş ilanı: Kilise, Tanrı'ya inanan bir rahip arıyor. Gazete makalesi. Erişim tarihi: 28 Mart 2013. http://politiken.dk/indland/ECE1874334/jobopslag-folkekirke-soeger-praest—som-tror-paa-gud/

Quist, Pia. 2000. Yeni Kopenhag 'Çok Etnik Dil'. *Danimarka Konuşma Dili* 1: 143–211.

Rabinow, Paul. 1996. *PCR'ın Yapımı: Bir Biyoteknoloji Öyküsü* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Rasmussen, Klavs Serup. 2006. Psikiyatri hastaları şeker hastalığına yakalanmayı kabul etmelidir. *Yabancılar* 58: 18–19. Erişim tarihi: 8 Mart 2013. www.outsideren.dk/wp-content/uploads/2009/12/2006_nummer58.pdf#page=18

Ray, Wayne A., Cecilia P. Chung, Katherine T. Murray, Kathi Hall ve C. Michael Stein. 2009. Atipik Antipsikotik İlaçlar ve Ani Kalp Ölümü Riski. *New England Journal of Medicine* 360(3): 225–35.

Orta Danimarka Bölgesi. 2009. Ruh Hastaları, Yakınları ve Tedavi ve Sosyal Psikiyatri Personeli Arasında İşbirliği Politikası. Politika belgesi. 4 Mart 2013 tarihinde erişildi. www.regionmidtjylland.dk/politik/regionsrådets+møder/visdagsorden?file=29–04–2009/Aaben_dagsorden/Bilag/Punkt_6_Bilag_2_____.PDF

Ringgaard, Anne. 2012. Göçmenlerin sağlığı üzerine araştırma yapmak kimsenin umurunda değil. Allan Krasnik ile röportaj. *Videnskab.dk* . Erişim tarihi: 28 Mart 2013. http://videnskab.dk/krop-sundhed/ingen-gider-forske-i-indvandreres-sundhed

Robbins, Joel. 2015. Ritüel, Değer ve Örnek: Kültürel Temsillerin Mükemmelleştirilmesi Üzerine. *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi* 21(S1): 18–29.

Roberts, Graham. 2000. *Film Kamerasıyla Adam* . Londra: IB Tauris.

Romme, Marius ve Sandra Escher. 2000. Sesleri Anlamak: Ses Duyanlarla Çalışan Ruh Sağlığı Uzmanları İçin Bir Kılavuz . Londra: Mind Publications.

Rorty, Richard. 1991a. *Pragmatizmin Sonuçları* . New York: Harvester Wheatsheaf.

———. 1991b. *Nesnellik, Görecelilik ve Hakikat* . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Rose, Nikolas. 2003. Nörokimyasal Benlikler. *Toplum* 41(1): 46–59.

———. 2018. Psikiyatrik Geleceğimiz: Ruh Sağlığının Politikası . Cambridge: Polity.

Rothenberg, Celia. 2004. Filistin'in Ruhları: Cinsiyet, Toplum ve Cinlerin Hikayeleri . Maryland: Lexington Press.

Rothman, William. 1997. *Belgesel Film Klasikleri* . Cambridge: Cambridge University Press.

Rouch, Jean. 2003. Kamera ve İnsan. *Görsel Antropoloji Prensipleri içinde* . Paul Hockings, ed. Ss. 79–98. New York: Mouton de Gruyter.

Russell, Catherine. 1999. *Deneysel Etnografi: Video Çağında Filmin İşlevi* . Durham, NC ve Londra: Duke University Press.

Rytter, Mikkel. 2010a. Danimarka Ailesi ve Yabancılar: Danimarka Entegrasyon Politikalarında Akrabalık Görüntüleri. *Ethnos* 75(3): 301–22.

———. 2010b. Kayınpederler ve Haydutlar: Danimarka'daki Pakistanlı Göçmenler Arasında Kara Büyü. *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi* 16(1): 46–63.

———. 2018. Entegrasyona Karşı Yazılar: Danimarka Kültür, Irk ve Aidiyet İmgelemleri. *Ethnos* , DOI: 10.1080/00141844.2018.1458745 .

Rytter, Mikkel ve Marianne Pedersen. 2014. Şüphenin On Yılı: 11 Eylül Sonrası Danimarka'da İslam ve Müslümanlar. *Etnik ve Irksal Çalışmalar* 37(13): 2303–21.

Said, Edward W. 1995. Oryantalizm: Batı'nın Doğu Hakkındaki Kavramları . Londra: Penguin.

Safer, Daniel J. 2002. Endüstri Destekli Karşılaştırmalı Psikofarmakoloji Çalışmalarında Tasarım ve Raporlama Değişiklikleri. *Sinir ve Ruh Hastalıkları Dergisi* 190(9): 583–92.

Samvirket ve Gellerup ve Toveshøj. 2016. *Gerçek ve Tal* . Erişim tarihi: 17 Eylül 2017. http://samvirket.dk/fakta

Sartre, Jean Paul 2000[1943]. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme* . Hazel E. Barnes, çev. Oxon: Routledge.

Schäuble, Michaela. 2016a. Hayal Gücünü Kazmak: Yazılı Sözün Ötesinde Etnografik Yaklaşımlar. *Anthrovision* 4(2): 1–11.

———. 2016b. Vecd ve Acı Görüntüleri: Güney İtalya'daki Bir Örümcek Ele Geçirme Kültü'nde Sapma Koreografilerini Araştırmak ve Yeniden Üretmek İçin Bir Araç Olarak Kamera. *Anthrovision* 4(2): 1–28.

Schielke, Samuli. 2010. İslam Antropolojisi Üzerine İkinci Düşünceler veya Günlük Yaşamda Büyük Planları Nasıl Anlamlandırabiliriz. Berlin: Zentrum Moderner Orient Çalışma Belgeleri.

———. 2019. *Tanrı'nın Gücü: Antropolojik Bir Yaklaşım İçin Dört Öneri* . ZMO Programatik Metinler 13, s. 1–20. Berlin: Leibniz-Zentrum Moderner Orient (ZMO).

Schilbrack, Kevin. 2005. Din, Modeller ve Gerçeklik: Geertz ile İşimiz Bitti mi? *Amerikan Din Akademisi Dergisi* 73: 429–52.

Schmidt, Anders Legarth. 2013. Kapalı Psikiyatri Koğuşunda Bir Hasta Daha Öldü. Gazete makalesi. *Politiken* . Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. http://politiken.dk/indland/ECE1914909/endnu-en-patient-doer-paa-lukket-psykiatrisk-afdeling/

Schmidt, Garbi, Birgitte Schepelern Johansen ve Dorthe Høvids Possing. 2008. Önsöz. İslam Araştırmalarının Yeniden Konumlandırılması: Siyasallaşmış Bir Araştırma Alanında İslam ve Müslümanların İncelenmesinde Yeni Gündemler başlıklı özel sayının içinde . Tidsskrift for Islamforskning 2: 3–4.

Schwartz, Louis-Georges. 2005. Daktilo: Deleuze'ün Sinemasında Serbest Dolaylı Söylem. *SubStance* 34(3): 107–35.

Scott, James C. 1990. Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Transkriptler . New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları.

———. 1998. Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu İyileştirmeye Yönelik Bazı Planların Başarısızlığı . New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları.

Sedgwick, Mark. 2006. İslam ve Müslümanlar: Modern Dünyada Çeşitli Deneyimlere Bir Kılavuz . Boston: Kültürlerarası Yayınevi.

———. 2010. Selefiliği Bağlamsallaştırmak. *Islamforskning için Tidskrift* 1: 75–81.

———. 2014. Giriş: Aileler, Hükümetler, Okullar, Alternatif Alanlar ve Avrupa Müslümanlarının Oluşumu. *Avrupa Müslümanlarının Oluşumu: Batı Avrupa'daki Müslüman Çocuklar ve Genç Müslümanlar Arasında Dini Sosyalleşme ve Kimliklerin Oluşumu* . Mark Sedgwick, ed. Ss. 1–20. Londra: Routledge.

———. 2016. Batı Sufizmi: Abbasilerden Yeni Çağa . Oxford: Oxford University Press.

Severi, Carlo. 2002. Bellek, Yansıtıcılık ve İnanç: Dilin Ritüel Kullanımı Üzerine Düşünceler. *Sosyal Antropoloji* 10(1): 23–40.

Şeriati, Ali. 1979. *İslam Sosyolojisi Üzerine: Ali Şeriati'nin Dersleri* . Hamid Algar, çev. New York: Mizan Yayınları.

Simonsen, Erik. 2012. Psikiyatride Etik Talep. Gazete makalesi. *Politiken* . Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. http://politiken.dk/debat/kroniken/ECE1807137/den-etiske-fordring-i-psykiatrien/

Sjörslev, Inger. 2002. Halkın Temsilleri. İçinde *Halk Temsilcileri: Danimarka Parlamentosu Üzerine Antropolojik Bir Perspektif* . Finn Sivert Nielsen ve Inger Sjørslev, der. Pp. 9–34. Aarhus: Aarhus Üniversitesi Yayınları.

Skovgaard-Petersen, Jakob. 2016. Nefret, kükürt ve reform vaizleri arasında bir fark vardır. Çevrimiçi görüş yazısı. *Danmarks Radio* . Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. www.dr.dk/nyheder/kultur/tro/islamforsker-der-er-forskel-paa-had-svovl-og-reformpraedikanter

Slater, Tom. 2010. Getto Patlaması: Loïc Wacquant'ın Kentsel Dışlanmışları Üzerine. *Kentsel Coğrafya* 31(2): 162–8.

Sobchack, Vivian. 1992. *Gözün Adresi: Film Deneyiminin Fenomenolojisi* . Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.

Spiro, Melford E. 1966. Din: Tanım ve Açıklama Sorunları. *Din Çalışmalarına Antropolojik Yaklaşımlar içinde* . Michael Banton, ed. s. 85–126. Londra: Tavistock Yayınları.

Stage, Carsten. 2011. *Karikatür Krizi: Bir Medya Olayı ve Danimarkalılık Mücadelesi Olarak* . Aarhus: Aarhus Üniversitesi Yayınları.

Steinbock, Anthony J. 2007. *Fenomenoloji ve Mistisizm: Dini Deneyimin Dikeyliği* . Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Stoller, Paul. 1984. Antropolojide Göz, Zihin ve Söz. *L'Homme* 24: 91–114.

Suhr, Christian. 2014. Okulda Beyin Yıkama: Danimarka'daki Genç Neo-Ortodoks Müslümanlar Arasında Sekülerliğin Geri Kazanılması. *Avrupa Müslümanlarını Yaratmak: İskandinavya ve Batı Avrupa'daki Genç Müslümanlar Arasında Dini Sosyalleşme* . Mark Sedgwick, ed. s. 249–68. Londra: Routledge.

———. 2015. Başarısız Görüntü ve Ele Geçirilmiş Olan: Görsel Antropoloji ve İslam'da Görünmezlik Örnekleri. *Kraliyet Antropoloji Derneği Dergisi* 21(1): 96–112.

———. 2016. Livet i moskeerne er langt mere, end hvad vi ser i TV [Camilerdeki Hayat Televizyonda Gördüğümüzden Daha Fazlasıdır]. Görüş makalesi. *Politiken* . Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. https://politiken.dk/debat/kroniken/art5614897/Livet-i-moskeerne-er-langt-mere-end-hvad-vi-ser-i-tv

———. 2017. İslamî Şeytan Çıkarma ve Sinema Yumruğu: Danimarkalı Müslümanlar Arasında Şeytan Çıkarma Uygulamasının Film Merceğinden Analizi. *Çağdaş İslam* . https://doi.org/10.1007/s11562–017–0394–6

———. 2018. Kamera Monologu: İşbirliği, Katılım ve Diyalogun Ötesinde Kültürel Eleştiri. *Görsel Antropoloji Dergisi* 31: 376–93.

Suhr, Christian ve Kirstine Sinclair. 2016. Danimarka Medyasında Danimarkalı Müslümanlar Hakkındaki Gerçekler ve Kurgular. *İslam Araştırmaları Dergisi* 10(1): 134–48.

Suhr, Christian ve Rane Willerslev. 2012. Film Görünmeyeni Gösterebilir mi: Etnografik Film Yapımında Montajın İşlevi. *Güncel Antropoloji* 53(3): 282–301.

———. 2013. *Kültürlerarası Montaj* . New York: Berghahn.

Suhr, Christian, Hjarn von Zernichow Borberg, Kirstine Sinclair ve Niels Valdemar Vinding. 2017. Cavling'e aday gösterilen TV Belgeseli Tek Taraflı ve Yanıltıcıdır. Görüş makalesi. *Politiken* . Erişim tarihi: 11 Ekim 2018. https://politiken.dk/debat/kroniken/art5771535/Cavling-nomineret-dokumentar-er-unuanceret-og-meningsforvridende

Tambiah, Stanley Jeyaraya. 1990. *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı* . Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Yine de, Miguel. 2001. *Yorumlanabilir Nesnelerin Dostları* . Massachusetts, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları.

Taneja, Anand Vivek. 2017. Jinneoloji: Delhi'nin Orta Çağ Kalıntılarında Zaman, İslam ve Ekolojik Düşünce . Stanford, CA: Stanford Üniversitesi Yayınları.

Taussig, Michael. 1980. *Güney Amerika'da Şeytan ve Meta Fetişizmi* . Chapel Hill: Kuzey Carolina Üniversitesi Yayınları.

———. 1986. Şamanizm, Sömürgecilik ve Vahşi Adam: Terör ve Şifa Üzerine Bir Çalışma . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

———. 1993. Mimesis ve Ötekilik: Duyuların Özel Bir Tarihi . Londra: Routledge.

———. 1999. Tahrip: Kamusal Gizlilik ve Olumsuzluğun Emeği . Stanford: Stanford Üniversitesi Yayınları.

Taylor, Charles. 1990. *Felsefe ve İnsan Bilimleri: Felsefi Makaleler 2.* Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Taymiyah, SII 2007 [1263–1328 MS]. *Cinler Üzerine Deneme* . Bilal Philips, ed. ve çev. Riyad: Uluslararası İslam Yayınevi.

Thorup, A., L. Petersen, P. Jeppesen, J. Øhlenschlæger, T. Christensen, G. Krarup, P. Jørgensen ve M. Nordentoft. 2005. Entegre Tedavi İlk Epizod Psikozda Olumsuz Belirtileri İyileştiriyor: Danimarka Opus Denemesinden Sonuçlar. *Şizofreni Araştırması* 79: 95–105.

Tiihonen, Jari, Jouko Lönnqvist, Kristian Wahlbeck, Timo Klaukka, Antti Tanskanen ve Jari Haukka. 2006. Ülke Çapında Bir Kohortta Antidepresanlar ve İntihar Riski, İntihar Girişimi ve Genel Ölüm Oranı. *Genel Psikiyatri Arşivleri* 63(12): 1358–67.

Tomlinson, Matt. 2014. Kierkegaard'ı Antropolojiye Getirmek: Fiji'de Tekrarlama, Saçmalık ve Lanetler. *Amerikan Etnologu* 41: 163–75.

Uluslararası Şeffaflık Örgütü. 2016. *Yolsuzluk Algılama Endeksi 2016.* Berlin: Uluslararası Şeffaflık Örgütü.

Trinh, T. Minh-Ha. 1991. Ay Kızıl Olduğunda: Temsil, Cinsiyet ve Kültürel Politika . New York: Routledge.

Turner, Edith. 1989. Şamanlardan Şifacılara: Bir İnupiaq Eskimo Becerisinin Hayatta Kalması. *Antropolojik* 31(1): 3–24.

———. 1992. Ritüeli Deneyimlemek: Afrika Şifa Yöntemlerinin Yeni Bir Yorumu . Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları.

———. 1993. Ruhların Gerçekliği: Tabulanmış veya İzin Verilen Bir Çalışma Alanı. *Bilinç Antropolojisi* 4(1): 9–12.

———. 2006. Ruh Deneyimi Çalışmalarında İlerlemeler: Birçok İpliği Bir Araya Getirmek. *Bilinç Antropolojisi* 17(2): 33–61.

Turner, Erick H., Daniel Knoepflmacher ve Lee Shapley. 2012. Antipsikotik Denemelerinde Yayın Yanlılığı: Yayınlanmış Literatürü ABD Gıda ve İlaç İdaresi Veritabanıyla Karşılaştıran Bir Etkinlik Analizi. *PLOS Medicine* 9(3): 1–17.

Turner, Victor. 1967. *Semboller Ormanı: Ndembu Ritüelinin Yönleri* . Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları.

ABD Adalet Bakanlığı. 2009. Eli Lilly and Company, Zyprexa'nın Etiket Dışı Tanıtımı İddialarını Çözmek İçin 1,415 Milyar Dolar Ödemeyi Kabul Etti. Erişim tarihi: 8 Mart 2013. www.justice.gov/opa/pr/2009/January/09-civ-038.html

Vacher, Mark. 2010. Evlere Bakmak, Yuva Aramak: Danimarkalı Ev Sahipleri ve Evleri Arasındaki İlişkinin Antropolojik Analizi. *Ethnologia Scandinavica* 40: 52–67.

van Beek, Martijn. 2012. Aydınlanmış Demokrasi: Hindistan Siyasetinin Sınırlarında Normatif Sekülerizm ve Manevi Otorite. *Asya'da Sekülerizmin*

Çeşitleri: Din, Siyaset ve Maneviyat Üzerine Antropolojik Keşifler içinde . Nils Bubandt ve Martijn van Beek, editörler. Ss. 75–100. Londra: Routledge.

van der Geest, Sjaak. 2005. Hastanede 'Sakramentler': İyileşmenin Büyüsü ve Dinini Keşfetmek. *Antropoloji ve Tıp* 12(2): 135–50.

Vaughan, Dai. 1992. Belirsizliğin Estetiği. *Film Olarak Etnografi içinde* . Peter I. Crawford ve David Turton, editörler. s. 99–115. Manchester: Manchester Üniversitesi Yayınları.

Vertov, Dziga. 1984. Sinemalar: Bir Devrim. *Kino-Eye: Dziga Vertov'un Yazıları içinde* . Annette Michelson, ed. Ss. 11–20. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Kültürlerarası Psikiyatri Bilgi Merkezi. 2012. *Kültürlerarası Hastalar* . Erişim tarihi: 28 Mart 2013. www.vftp.dk/temaer/fakta%20og%20tal/transkulturelle_patienter.html

Vigh, Henrik ve Simon Turner. 2007. Giriş: Görünmezlik. *Yeni Dünya Uluslararası Çalışmalar Dergisi* 40(2): 7–14.

Vinding, Niels Valdemar. 2016. Danimarka'da Şeriat Meselesi. Blog. Cambridge: Harvard Hukuk Fakültesi. 7 Kasım 2017 tarihinde erişildi. https://shariasource.blog/2016/08/03/264/

Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. Zeno ve Antropoloji Sanatı: Yalanlar, İnançlar, Paradokslar ve Diğer Gerçekler Üzerine. *Genel Bilgi* 17(1): 128–45.

Wacquant, Loïc. 2008. Gettolar ve Getto Karşıtı Alanlar: Yeni Kentsel Yoksulluğun Anatomisi. *Tez On Bir* 94(1): 113–18.

Vehhab, SIM Abdul. 1996[MS 1703–1792]. *Tek Tanrılığın Kitabı* . Riyad: Darüsselam.

Waltorp, Karen. 2018. Yakınlık, Gizleme ve Bilinçaltı Optik: Kopenhag'da Genç Müslüman Kadınlarla Film Yapımı. *Görsel Antropoloji Dergisi* 31: 394–407.

Weiner, James. 1997. Televizyon Antropolojisi: Temsil, Estetik, Politika. *Güncel Antropoloji* 38: 197–235.

White, Adrian. 2006. *Leicester Üniversitesi, Dünyanın İlk Mutluluk Haritasını Üretti* . Basın bülteni. Leicester: Leicester Üniversitesi. Erişim tarihi: 28 Mart 2013. www2.le.ac.uk/ebulletin/news/press-releases/2000–2009/2006/07/nparticle.2006–07–28.2448323827

Whyte, Susan Reynolds. 1997. Talihsizliği Sorgulamak: Doğu Uganda'da Belirsizliğin Pragmatikleri . Cambridge: Cambridge University Press.

Wikan, Unni. 1991. *Arabistan'da Perdenin Arkasında: Umman'da Kadınlar* . Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Willerslev, Rane. 2007. Ruh Avcıları: Sibirya Yukaghirleri Arasında Avcılık, Animizm ve Kişilik . Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

———. 2009a. Dünyayı Uzaktan Görmek: Sosyal Antropoloji İçin Vizyonun Önemini Yeniden Değerlendirmek. *Becerikli Vizyonlar: Çıraklık ve Standartlar Arasında* . Cristina Grassini, ed. Ss. 23–46. Londra: Berghahn.

———. 2009b. En Uygun Kurban: Sibirya Çukçileri Arasında Gönüllü Ölüm Üzerine Bir Çalışma. *Amerikan Etnologu* 36(4): 693–704.

———. 2013a. Animizmi Ciddiye Almak, Ama Belki de Çok Ciddiye Almamak mı? *Din ve Toplum* 4(1): 41–57.

———. 2013b. Tanrı Yargılanıyor: İnsan Kurbanı, Hile ve İnanç. *HAU: Etnografik Teori Dergisi* 3(1): 140–54.

Willerslev, Rane ve Christian Suhr. 2018. Antropolojide İnanca Yer Var mı? Din, Akıl ve Etnografın İlahi Vahyi. *HAU: Etnografik Teori Dergisi* 8(1–2): 65–78.

Willerslev, Rane ve Morten Axel Pedersen. 2010. Kuzey Asya'da Evreni Doğru Şekle Sokmak İçin Şaka Yapmak. *Bütüncülük Deneyleri: Çağdaş Antropolojide Teori ve Uygulama içinde* . Ton Otto ve Nils Bubandt, editörler. Ss. 262–78. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Wyschogrod, Edith. 2002. Levinas'ın Düşüncesinde Dil ve Ötekilik. *Cambridge Levinas Rehberi'nde* . Simon Critchley ve Robert Bernasconi, editörler. Ss. 188–205. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Young, Allan. 2011. Benlik, Beyin, Mikrop ve Kaybolan Komiser. *Bilim, Teknoloji ve İnsan Değerleri* 36(5): 638–61.

Zola, Irving Kenneth. 1973. Doktora Giden Yollar: Kişiden Hastaya. *Sosyal Bilimler ve Tıp* 7(9): 677–89.

Zuckerman, Phil. 2008. Tanrısız Toplum: En Az Dindar Milletlerin Bize Memnuniyet Hakkında Söyleyebilecekleri . New York: New York Üniversitesi Yayınları.

Filmler ve medya

Aaltonen, Jouko. 2001. *Kusum* . 69 dakika Helsinki: ILLUME.

Al-Awlaki, Anwar. 2010. *Ahiret* . 22 konferanstan oluşan derleme. 4 Mart 2013 tarihinde erişildi. www.kalamullah.com/anwar-alawlaki.html

Bateson, Gregory ve Margaret Mead. 1952. *Bali ve Yeni Gine'de Çocukluk Rekabeti* . 17 dk. New York: Penn State Media.

Connor, Linda, Patsy Asch ve Timothy Asch. 1980. *Jero on Jero: Gözlemlenen Bir Bali Trans Seansı* . 48 dk. Watertown: DER.

Deren, Maya. 1985. *İlahi Atlılar: Haiti'nin Yaşayan Tanrıları* . 52 dk. New York: Mystic Fire Video.

Eisenstein, Sergei M. 1928. *Ekim: Dünyayı Sarsan On Gün* . 104 dk. Moskova: Sovkino.

Herzog, Werner. 1993. *Derinlerden Gelen Çanlar: Rusya'da İnanç ve Batıl İnanç* . 60 dk. Viyana: Werner Herzog Filmproduktion.

Khan, Nouman Ali. 2009. *Kur'an'ın Edebi Özellikleri* . YouTube oynatma. 118 dakika. Erişim tarihi: 7 Mart 2013. www.youtube.com/watch?v=aWUy_luMq0Q

Kildea, Gary ve Andrea Simon. 2005. *Koriams Yasası ve Yöneten Ölüler* . 110 dakika. Canberra: ANU RSPAS Film Birimi.

Rouch, Jean. 1955. *Çılgın Ustalar* . 24 dakika. Paris: Films de la Pleiade.

———. 1967.Jaguar . 93 dakika. Paris: Les Films de la Pleiade.

Jean Rouch ve Edgar Morin. 1961. *Bir Yazın Günlüğü* . 85 dakika. Paris: Argos Films.

Suhr, Christian ve Mette Bahnsen. 2005. *Bir Deve İster misiniz, Evet?* 36 dakika Aarhus: Persona Filmi.

Thyrri, Irene ve Martin Kjær Jensen. 2016. Perdenin *Arkasındaki Camiler .* TV belgeseli, 4 bölüm. Aarhus: Filmkompagniet ve TV2.

Trinh, T. Minh-ha. 1982. *Yeniden Birleştirme* . 40 dk. New York: Women Make Movies.

Vachani, Nilita. 1990. *Taşın Gözleri* . 91 dakika Yeni Delhi: FilmSixteen ve Doordarshan.

Vertov, Dziga. 1929. *Kameralı Adam* . 68 dakika Kiev: VUFKU.